新知文庫

爱的意义

索洛维约夫著　　薑友　　杨朗译

爱的意义

新知文库 72

索洛维约夫著

董友　杨朗译

生活·讀書·新知三联书店

В.С. Соловьев

СМЫСЛ ЛЮБВИ

丛书名称 新知文库

书　　名 爱的意义

著　　者 〔俄〕索洛维约夫著

译　　者 董友、杨朗

责任编辑 袁　春

封面设计 蒋　涛

出版发行 生活·读书·新知三联书店

（北京东城区美术馆东街22号）

邮　　编 100010

经　　销 新华书店

印　　刷 北京市双桥印刷厂

版　　次 1996年9月北京第1版第1次印刷

开　　本 787×960毫米 1/32　印张 3.875

字　　数 55千字

印　　数 0,001-7,000册

定　　价 5.80元

中译本说明

俄罗斯的伟大作家陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰对二十世纪的文学、哲学、宗教观的巨大而广泛的影响，已属众所周知。但一些西方学者认为，如果只知道陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰，而不了解其同时代的俄罗斯伟大的思想家B·索洛维约夫，对上个世纪末至本世纪初的俄罗斯精神的了解就是不全面的。

索洛维约夫的名字对我们中国读者来说，肯定是陌生的。但在俄国和西方文化界，索洛维约夫的地位举足轻重。

十九世纪末至二十世纪初，俄国文化界产生了一场影响和意义均至为深远的文化运动——精神文化运动，象征主义诗歌、形式主义诗学、形而上学批评、新宗教哲学以及社会学、心理学、性哲学等现代人文学科在短短的几十年中涌现出来，文化的各个领域人才辈出，此可谓俄罗斯文化的再生。索洛维约夫正是这一文化运动的强有力的推进者和思想之父，造就了一大批文犬哲士，本世纪许多著名的俄国哲学家和神学家

如图别科夫、舍斯托夫、别尔嘉耶夫、布尔加科夫、弗洛伦斯基、卡尔萨文、伊里宁等都不同程度受他影响，不少人还得到他的亲手培育；在文学上，象征派诗群中的佼佼者布宁、勃洛克、伊万诺夫则把索洛维约夫称为照耀黑夜的星星。由于索洛维约夫的语言本身也极富诗意的魅力和丰富的图像性，他本人也被看作伟大的诗人。索洛维约夫学识广博、才华横溢、思想深刻，既是哲学家、基督教思想家、伦理学家，也是文学批评家、散文大师。早在二十世纪初，索洛维约夫已被誉为“俄国最伟大的哲学天才”、“俄国新宗教哲学之父”，不仅如此，索洛维约夫的思想还超出了俄国，对西方现代思想产生了影响。法国著名存在主义哲学家、戏剧家马塞尔和德国著名哲学家和社会学家、现象学第二泰斗舍勒都从索洛维约夫的思想中汲取过养份。此外，在存在主义思想史上，索洛维约夫的思想也被视为一个重要的发展环节。

《爱的意义》是索洛维约夫思想成熟期的作品，收入《索洛维约夫全集》第七卷，最初是单独发表的，后来译成英文作为单行本出版。这部小书对爱的分析从生物性层次——性爱入手，最终进入到爱的最高层次，实可谓“由浅入深”。国内曾刊行过弗洛姆的《爱的艺术》和今道友信的《关于爱》两种，虽

其对爱的分析和描述可谓面面俱到或通俗浅显，但就深刻性而言，却远不如这位近一个世纪前的俄国人。对于时下流俗泛滥的各种爱的观念，本书无疑更见出其时代意义。至于书中所体现出来的索洛维约夫的思想，亦可成为我们认识索洛维约夫和俄罗斯现代思想的第一步原始材料。

由于我国文化界对索洛维约夫过于陌生，我们特约请董友教授编写了一篇索洛维约夫的思想小传，并译出《索洛维约夫全集》目录作为附录。

刘小枫

目录

1 俄罗斯新宗教哲学之父
——索洛维约夫
26 第一篇(导言)
39 第二篇
53 第三篇
68 第四篇
88 第五篇

附 录

106 《索洛维约夫全集》目录
115 译后记

俄罗斯新宗教哲学之父—索洛维约夫

一

索洛维约夫，弗拉基米尔·谢尔盖耶维奇（1853—1900），是俄国19世纪最大的宗教哲学家、政论家和诗人。

索洛维约夫出生于诗书门第。父亲C·M·索洛维约夫是有名的历史学家、彼得堡科学院院士，是一个兴趣十分广泛的人。母亲出身于古老的小俄罗斯（即乌克兰）家庭，很有才干。索洛维约夫哥哥是哲学家，因历史长篇小说而负有盛名，他姐姐是才华横溢的诗人，无怪乎，索洛维约夫经常说，他的家庭属于精神阶层。

在双亲关怀下，在家庭和谐气氛熏陶中，索洛维约夫度过了不寻常的童年。1864年他进入莫斯科第五中学学习，这是莫斯科最好的学校之一，师生素质优异，

同学中有许多人后来成为知名学者，索洛维约夫在这所中学学习成绩优秀，同时表现出对自然科学和历史科学的浓厚兴趣。中学毕业随即进入莫斯科大学数理系，两年之后转到历史语文系三年级学习，直到1873年毕业。在大学期间他以旁听生身分学习莫斯科神学院课程，这对他的宗教哲学思想形成和发展，产生了深刻影响。

1873年6月，索洛维约夫被录取为历史语文系研究生，开始学习哲学，1874年11月通过题为《西方哲学危机》的论文答辩，这篇论文引起了广泛兴趣和热烈争论，索洛维约夫因而崭露头角。

1874年12月，索洛维约夫被聘为哲学教研室副教授，他只教了半年书便被派往国外进行深造。先到伦敦，访问了大英博物馆，后到巴黎和尼斯，最后到埃及，历时一年三个月。回国后仍在莫斯科大学任教，1877年2月因故辞职。18天后索洛维约夫被任命为教育部学术委员会委员，于是开始了他的彼得堡生活时期。在这个时期，他主要是在大学和最高妇女讲习班授课，同时撰写了三大本著作：《神人论讲座》（1877—1881）、《完整知识的哲学基础》（1877）、《抽象原理批判》（1880）。1874—1882年是他的“学徒之年”，他如饥似渴地涉猎了大量有关哲学、宗教史和教

义等书籍。

1882年起开始了他的“漫游之年”，致力于研究和著述工作，直到生命完结为止。这个“漫游之年”大致分为三个时期，第一个时期（1882—1888），索洛维约夫的主要兴趣在于宗教和教会问题。他的哲学是以宗教思想为根基的，所以阐述自己的宗教观是十分自然的事。在这个时期，他写了《生活的宗教基础》、《神权政治的历史和未来》（1886）等著作。

第二个时期（1888—1895），索洛维约夫主要是从事政治问题，特别是民族问题的研究。这个变化也很自然，因为在索洛维约夫看来，作为抽象学说的哲学是没有的，宗教也不只是教理教义，而且是生活本身。他认为，基督教只有贯彻于生活中才有意义。

第三个时期（1895—1900），索洛维约夫又回到哲学问题研究上来，他对《神人论讲座》、《完整知识的哲学基础》等著作中所阐发的正面观点作了重要补充，出色地论述了伦理学体系，这就是他的《善的证明，道德哲学》（1897—1899）。此外，他还翻译了柏拉图著作。

索洛维约夫一生短暂，但著述甚丰，对于哲学的真善美问题，特别是对古希腊罗马哲学、中世纪哲学和近代哲学，都发表了不少有价值的意见，创造一个独特的

神秘主义宗教哲学体系，留下了宝贵的精神财富。

二

索洛维约夫早年在读皮萨列夫作品时，曾对宗教产生过怀疑，甚至从自己居室把圣像扔掉。可是后来反而迷恋于宗教思想，把它变成终生的追求。这是为什么？有人说他气质非凡，好象从朱庇特（宙斯）脑袋里蹦出来的密涅瓦（雅典娜），有人把他的活动比作苏格拉底，也有人说他的宗教意向酷似陀思妥耶夫斯基。说他是宗教狂倒不一定，可他具有以坚信基督为支柱的善良意志和心灵，说到底就是神秘主义思想。神秘主义无疑是了解这位俄国新宗教哲学一代宗师生平和著述的一把钥匙。正如Э·拉德洛夫所说，从索洛维约夫全部著作可以看出一个倾向，这就是他对无条件本原（神）的信仰和要求我们生活同这个本原相一致。

然而，索洛维约夫神秘主义神学体系形成的最直接原因和历史前提，就是农奴制度废除后的俄国现实。当时俄国已经发展成为资本主义国家。但是，地主土地所有制、贵族地主政权和农奴制残余在限制资本主义发展，迫使它走上所谓普鲁士道路。沙皇政府更加残酷地盘剥农民，镇压工人的反抗，工农大众没有任何

政治自由可言，非俄罗斯民族倍受歧视，俄国思想界同样处在沙皇制度空前野蛮压迫之下，如饥如渴地寻求摆脱现状的出路。

索洛维约夫对君主统治坚信不移，但他反对极端专制，反对沙皇政府的“疯狂镇压意图”。1881年3月，亚历山大第二被杀害。索洛维约夫就此事件发表的演说，没有谴责民意党人的暴行，反而流露出对他们的宽容态度，因此被解除教师职务。

在索洛维约夫唯心主义观点形成过程中，康德和黑格尔都起了一定的作用，他自己承认，有一个时期受到康德的强烈影响。但是，他的哲学思想的深刻根源却在于多少世纪以来——从柏拉图和新柏拉图主义者到巴德尔、谢林（“启示哲学”创造者）、叔本华和哈特曼的神秘主义传统。他的第一篇文章《古代多神教的神话过程》（1873），就保留有谢林和霍米亚科夫影响的痕迹。

他对诺斯替教派特别感到兴趣，精心研读过教父哲学和早期基督教哲学家的著作。奥古斯丁关于永恒的世界性神国、意志自由等观点，也对他产生了深刻影响。

俄国哲学家中间对索洛维约夫影响较大的，当首推尤尔凯维奇（1826—1874）。索洛维约夫在大学学

习期间就喜欢听他的课，不仅赞同他的观点，而且十分欣赏他的风度。在直接的理论先驱者中，斯拉夫主义者基列耶夫斯基（1806—1856）和霍米亚科夫（1804—1860）占有显著地位。索洛维约夫学说的初始观点——关于悟性知识片面性，就是从他们那里得来的。但是，在许多问题上他又和斯拉夫主义者有分歧，不同意他们的“拜占庭主义”。

应当特别提到的是斯宾诺莎，这是他最喜欢的第一个哲学家，他把这个喜爱一直保持到终生。他认为，自己“不仅在哲学上，而且在宗教方面”（《索洛维约夫全集》，第9卷，第29页）的成就，都应当归功于斯宾诺莎。

索洛维约夫虽然接受从前哲学家的不少影响，但是他并没有机械地看待这种影响，而是按照自己方式加以改造，使之为自己任务服务。正如洛帕廷在谈到索洛维约夫对巴德尔的态度时所说，这里面没有任何抄袭，只是影响而已。

索洛维约夫在《神人论讲座》中讲到三位一体学说时说：“我不准备论及这个学说在某个体系中——在斐洛或普罗提诺、奥列金或格里高利那里——的种种表现，我要说明的只是这个学说的根本原理、人们熟悉的一般变态。我要使这个真理具有我认为最合乎逻

辑的、最符合思辨理性要求的形式。”（《索洛维约夫全集》，第3卷，第83页）

索洛维约夫作为思想家的特点，与其说是解决本体论和认识论问题，不如说是试图创立包罗万有的、“道德因素”和“实践唯心主义”精神相结合的、目的在于论证世界和人、主体和客体、感性和理性、逻辑和认识论、伦理学和美学相统一的世界观。他认为自己的使命不在于纯理论活动，而在于宗教改革者、人类精神领袖的传教活动。他写道：“自觉的信念，就在于相信人类现状不应当是它现在这个样子，也就是说，在我看来，它应当被改变、改造。”（《索洛维约夫书信集》，第3卷，第88页）

索洛维约夫敏感到封闭式的纯思辨哲学体系时代行将结束，哲学表明自己“生活事业”权利的时代已经到来。他说：“抽象的、只有理论认识意义的哲学结束其发展，一去不复返地转到从前世界那里去了。”（《索洛维约夫全集》，第1卷，第27页）所以他要复活中世纪神智学意义上的形而上学，创立基督东正教哲学，并把它视为改造社会道德和完善人的精神的武器。

三

索洛维约夫是客观唯心主义神智学家。“万物一

统”原则是他学说的核心思想。“万物一统”按其性质来说是无条件的和绝对的，归根到底“万物一统”被定义为神的范围，而现实世界则是它的体现。只有通过宗教感知，通过信仰，通过神秘直觉，才能认识真理。

他本着柏拉图主义把世界分成不变观念的彼岸王国和此岸现象世界。他认为周围现实只是对被歪曲的、颠倒的观念世界的描述，是“万物一统”的假象。这个虚构世界是怎样产生的？如果说永恒的观念王国是“神的他物”，那么索洛维约夫认为，现实世界（自然界、社会生活）则是所谓“宇宙灵魂”的直接产物，是陷于罪恶、脱离上帝的结果。其原因就在于从观念世界向现实混沌现象的转变，在于对象世界之分裂为对抗因素，在于自然界的原子论和社会生活的“原子论”分散性。

他受莱布尼茨单子论的影响，认为世界是积极精神力量的体系。他断言，并非力量是物质的属性，而是相反，物质是力量的产物。原子是非物质的动态单位，是精神的单子。

“万物一统”学说否认自然界的规律性发展。诚然，他广泛使用过“进化”概念，但只是把进化理解为由神意推动的创造过程。

他认为，世界进化包括逐步提高其存在的5个阶段：1.矿物王国，这个存在如同惯性自我证实一样是其原始形式；2.植物王国，它标志对惯性状态的脱离；3.动物王国，在这里各类动物以其感觉和运动自由在寻找完美的存在；4.人类王国，它是借助科学、艺术和社会机构来改善自己生活条件的自然人类的活动场所，在这个阶段上，人们达到绝对完美思想的地步；5.神的王国，或者力图实现绝对生活完美的人类的活动场所。

这些王国间有联系也有继承。前一存在是下一存在的物质；低级存在力求达到高级存在，每一高级存在又都包括低级存在。所以，宇宙过程不只是宇宙的完善，而且是宇宙的集合。植物在生理上吸收周围的自然养料；动物除自然养料外还要以植物为养料，而且在心理上为自己意识汲取更广泛的感觉现象；人为了补充这一点，以理性手段把握非直接感觉的存在形式；神人不仅理解，而且实现完美的道德世界秩序，并以自己爱的力量把一切现存生物联合起来。

从一个“王国”向另一个“王国”的转化，不是自然界实现的因果制约运动，而是目的论的圆圈，它以世界同其创造者——上帝重新联合来恢复“万物一统”为自己的内在目的。

发展纯系内在的运动，所以得出前定论结论：在有机体原始状态中，在其胚胎中就已经有了发展的一切决定性本原和成分。（参看《索洛维约夫全集》，第1卷，第252—253、254页）

索洛维约夫客观主义神学和来自新康德主义主观唯心主义倾向结合在一起。他说，人们一般认为，如果说一切感觉着的生物从世上消失，那么世界仍会是原样，有其全部多样的形、声和色；然而并非如此，因为没有听力也就没有声音，而没有视力也就没有光和色。

“要知道，真实世界既然是为我而存在，即被我所认识，那么它只是我们的直接观念，因而具有主观意义。”（同上，第216页）

然而他又把现象论和神学结合在一起，认为世界的实质不在于它的对象性（物质性），而在于它的神性，因为神性是不以主体为转移的客观现实。“世界的现象性和它的独特性并不矛盾”，（同上，第207页）因为世界不仅在本体论，而且在认识论上，都是一分为二的。一方面是感性感知的具有纯现象意义的现实，这是为我们并在我们之中的现象，是真实存在的假定标志即假相；另一方面则是真实世界，即现实的就其彼岸实质而言的独特世界。

1897年起索洛维约夫开始写认识论巨著，但他只

写完最初几章，收入全集时标题为《理论哲学》（1899）。在这部著作以及《完整知识的哲学基础》（1877）等著作中，阐明了他的认识论观点。

索洛维约夫把道德（他所理解的——实践道德）原则引入自己的哲学，因为“生活和知识就其最高标准而言是三位一体和不可分割的”（《索洛维约夫全集》，第9卷，第92页），而最高的道德品质是完备理论活动的必要条件。这品质的主要点就是“对一切欺骗行为的仇视”，就是“思维和认识事业中的善意”。（同上，第91页）在这个理智善意的要求中，道德利益同实践利益相吻合。

但是，神秘主义万物一统体系，阻碍着善意认识的实现，索洛维约夫把形成和发展着的真理思想看成是荒谬。他认为，真理根源于绝对实存，而实存就是“阿尔法和欧米伽、单一和整体、开始和终结”。（《索洛维约夫全集》，第1卷，第371页）

因此，认识被看作神秘的恍然大悟一次性行为。无论经验主义还是受逻辑思维限制的唯理论，都不能提供仅仅与客体相联，而又不能深入客体的知识。它们提供的是外在的和相对的知识。为要揭示绝对真理，就必须判明同万物一统的联系，而这只有靠直接的内在直观才能达到。索洛维约夫并不完全否认唯理论

和经验主义，而是把它们当作次要成分包括在“完整知识”更广泛的概念中。这就是他的认识论的基本范畴。万物一统要靠“完整知识”来认识。

完整知识是神秘的、理性的和经验的知识综合。外部经验（和相应的实证科学）只能提供素材，而理性（哲学）只能提供认识真理（万物一统的存在）的形式。“完整知识”的基础是内部经验、神秘感知、直觉直观、信仰，所以，“内在认识”、宗教信仰是最高类型的认识。索洛维约夫继承了谢林的观点：真正哲学（“启示哲学”）只是由于信仰才有可能，以及斯拉夫主义者的论断——信仰乃知识的最高源泉。

四

索洛维约夫在写给A·Γ·陀思妥耶夫斯卡娅的信（1883年2月11日）中，讲到Φ·M·陀思妥耶夫斯基一次讲话的内容时，表述这样一个观点：“社会生活依赖于道德原则，而道德原则又不可能离开宗教，可是真正宗教离开世界教会则不可思议。”这扼要地说明了他的历史哲学的实质。

在《神人论讲座》、《神权政治的历史和未来》、《神权政治哲学》（1899）等著作中，他阐述了关于历史过程的观点。他认为，社会、民族乃至个人的运动

都受神意控制，所以，宗教史是人类历史的精华。

他的历史哲学的核心就是“神人论”思想。所谓神人就是神和人的联合，“神和人的实际相互作用就是神人过程”。（《索洛维约夫全集》，第3卷，第36页）这个过程的历史意义就在于使人逐步充满高尚精神，其办法是使人掌握基督教原理，使自然力深刻体现神的“逻各斯”，或他所说的“索非亚”。换句话说，人同自然界和神的世界相关联，人脱离前者，追求后者，使人类变成为神，即创造神化的人类，也就是创立建筑在宗教基础上的社会组织。

人在成为真正的人即精神人之前，长期处于自然状态。自然人没有真正生活，按其本性而言是相互敌对的，他们之间为生存进行着斗争，一部分人因有不同的力量而迫使另一部分人屈从，由此便产生了不平等。

为要得到真正生活，人类应当从自然状态转到精神状态。历史负有这种转变的使命。这个历史过程以自然人的产生而告结束，下一个历史过程“便是准备精神人（即第二个亚当）的产生”。（同上，第165页）当然，要成为真正的人，还必须战胜诸如恶、傲慢等物质和精神诱惑。

宗教思想是索洛维约夫的核心思想，也是他一生

的追求。这个思想使得他的活动和生活更加完美和集中。他犹如苏格拉底，认为只有实行宗教原则，人类才能得救。“因为人类的理想愿望——没有这个愿望人类生活必须沉寂和呆滞——首先通过宗教表现出来……举凡宗教生活停止的地方，一切生活必然同时中止。”

宗教是社会生活的始基、联合的开端，是“人和世界同无条件本原的重新联合”。（同上，第12页）但是，这个无条件本原不是自然神论和泛神论所说的神，而是本身“虽是超验的，但对于世界来说又是实际创造力量”的神。这种神的具体化就是基督。“神如果离开基督，对于我们来说就不是现实，但是如果基督仍旧是历史的回忆，那对于我们也不可能成为现实。”（同上，第302页）

基督教的任务就是在神人中把世界联合起来。如果说在混沌中，绝对的万物一统的形成是历史的开端，那么历史的终点就是地上的神国的建立。这也是人生意义之所在。

地上的神国就是教会，也就是绝对道德秩序的实现，或者“一切人的普遍再生和复活”。这不是一蹴而就的过程。基督是神国的完成，也是神国的基础。它至高无上，其他力量都依附于它，成为它的工具。

宗教信仰应是自由的，但官方传统宗教已不能满足这个要求。他说，东正教是“狭隘民族分立主义的保镖，甚至是利己主义和仇视政策的工具”。（《俄罗斯思想》，莫斯科1911年，第21页）因此，必须完善“对教父的信仰”，把它提高到“理性意识新阶段”，这新宗教应当是普遍的和统一的。对于俄国这样一个道德一致遭破坏、没有统一精神原则的国家，“最高的生活原则，只有基督原理才能提供；使我们社会机体生气勃勃的精神，应当是基督精神，即爱和自由和谐的精神”。（《索洛维约夫全集》，第3卷，第227页）

这个任务的另一方面，就是东西方教会（东正教、天主教、新教）的联合以及以此建立“世界教会”。

索洛维约夫认为，未来的社会是无所不包的国家组织，是“世界”教会和君主制的综合。它们融合的结果便是神人同盟——基督世界和正义占优势的“自由神权政治”。（《索洛维约夫全集》，第2卷，第176—177页）

救世论是索洛维约夫社会学的一大特点。他在《三种力量》（1877）一文中说，无论肯定无人道的神的穆斯林东方，还是肯定不信神的人的西方文明，都不能拯救世界。只有以斯拉夫主义，首先是俄国为代表的第三种力量，才能起救世主的作用。这个力量作

为最高的神世界的启示，作为神世界和人的中间人，应当实现自己的宗教使命，在宗教哲学基础上使人民精神高尚和团结起来，使一切矛盾和解。

索洛维约夫严厉批判了资本主义制度，认为资本主义是市侩王国、金融寡头政治的统治。“资本和资产阶级政权只是取代君主制和封建主政权而已。”（《索洛维约夫全集》，第3卷，第5—6页）道德、国家、宗教和教会，在资产阶级看来，只有作为“无产阶级饥饿家口的控制力和兜嘴，作为现存经济制度的支柱和保护工具”（同上，第2卷，第132页），才具有意义。

索洛维约夫也讲到社会主义，他反对离开宗教基础来建立人类社会，反对革命暴力。但是，他并不否认社会主义在西方取得“工人阶层胜利和统治意义上”胜利的可能性。（同上，第1卷，第234页）

五

索洛维约夫贯彻到底的只有一件事，他完成哲学体系的也只有一个部分，这就是伦理学或道德哲学。《善的证明》（1897—1899）主要论述了他的伦理道德观点，但其他著作也大都涉及到这个问题。

索洛维约夫抱定的任务，不在于创造新的伦理学体系，而在于证明基督教所表述的生活观。在《神权政

治的历史和未来》中，并没有对基督教作什么新的解释，只是力求“证明我们父辈的信仰，把它提高到理性意识的新水平”。在《善的证明》中，也只是证明基督教生活观在道德领域中的发展和实现，力图使一切信奉基督教的人都能接受他的解释。“对我们生活应有的内容和涵义这个主要问题，给予一定的回答，就是这门哲学科学的任务。”（同上，第8卷，第24页）

生活到底有无意义，如果说有，那它是否具有道德性质，它的根源何在？生活的意义就在于为善服务，在于善的“历史事业”和善的证明。

何谓善？善就是真理，即唯一正确的、忠于自己的生活道路。他在《善的证明》结束语中说，道德规律表示的是客观的善，但是，假如人的本性中没有把善对人的作用变成可能的条件，那么人的活动就不可能实现客观的善。这就是他的道德观的实质。

研究道德，必须从研究人意识中的道德原始材料和道德的心理基础开始不可。索洛维约夫在《善的证明》中考察了三种善，1.人本性中的善；2.来自神的善；3.人类历史表现出来的善。这三种善中，人本性中的善是主要的、起决定作用的善。所谓道德的心理基础就是羞涩感、悲怜（怜悯）感和虔敬感。一切伦理范畴都出自这个道德的心理基础，都是它的变态。例

如，良心就是由思维改造过的羞涩，即羞涩的变态。

这些情感决定人对一切存在物的态度。羞涩感决定人对低于他的存在物的态度；悲怜感决定人对与他相当的存在物的态度；虔敬感决定人对高于他的存在物的态度。从这些情感产生的思维及其内容被改造成一般的道德原则。从羞涩感产生“使肉体服从于灵魂的原则，既然这是他的人格和独立性之所必需”；从悲怜感产生“不抱怨任何人，并尽可能给一切人以帮助”的原则；从虔敬感产生“使自己意志服从于最高本原的要求”的原则。

但是，这三种情感并非平起平坐，其中最主要的起决定作用的是羞涩感，尽管羞涩也在变化，并采取个人良心和社会良心以及惧怕神灵的形式，但它本身已是无条件本原作用于人的结果。

羞涩感始于性欲，是人所特有的情感，它无条件地把人同其他低级动物区别开来，它们无论如何也没有这种情感。人的羞涩感后来又得到进一步发展，内容更加丰富。人在道德上的自我肯定，只是羞涩感中半自觉和不稳定的东西，理性行为把它变成禁欲主义原则。禁欲主义或者压制天生欲望，是最高的美德或圣洁。

至于灵与肉的道德概念。肉是由自身本质规定所

产生的动物性或非理性——作为精神生活的物质或潜在基础。灵与肉的斗争，灵占有明显的优势。

悲怜感是对其他存在物道德关系上的内在根据，因为悲怜是利他主义行为的推动者。但是悲怜本身不象叔本华认为的那样是整个道德的唯一基础，利他主义不能等同于道德，只是道德的一个部分。宽宏大量和无私是禁欲主义美德的变态，慷慨好施只是利他主义的特殊表现。

虔敬感具有宗教性质，它的种子存在于儿童对父母的正常关系中。这种关系以不平等为基础，也不产生正义感，更非由悲怜感所决定。儿童把对父母的这种关系，看作是自己的天意，自然是复杂化和灵性化了，转而对父母崇敬；父亲活着的时候，仅仅是神的候补，是真正的神——死去的祖父或先人的中间人和祭司。对神对上帝的膜拜和虔敬概由此而来。

归根到底，神是善的源泉、道德统一的基础，这是万物一统学说的必然结论。

既然生活意义在于为善服务，那么就有一个实践问题。解决生活理想和现实之间的矛盾有三种可能的出路，“实践唯心主义”是唯一可行的。第一种出路，放弃作为空洞虚构的理想和容忍与它相矛盾的现实，因为这种出路导致道德怀疑论和仇视人类，所以不可

取。第二种出路就是唐吉诃德行为，它不见与理想相矛盾的事实，用欺骗和幽灵把理想与现实联合起来，这种幻想出路也站不住脚。第三种出路是正常的，这就是“实践唯心主义”：“不要闭眼来看现实中坏的一面，但也不要把它提高为原则，变成一种绝对的不可重复的东西，要看到什么是真正的萌芽或者应当成为萌芽的东西，并依靠这种东西，哪怕它尚且不足和不完全。然而它确系现存善的表现，要帮助这些善的原则，使它们得到维护、发展和胜利，并通过这一切使现实和理想愈加接近起来……”（同上，第9卷，第42页）

索洛维约夫主张个人道德价值的非异己性，主张每个人有自由发展自己积极力量的绝对权利，反对把人变成异己意志的工具：“任何一个人，不管所处的条件如何，也不论有什么原因，都不能被看作实现毫不相干目的的手段——他不可能成为他人幸福、整个阶级幸福，抑或所谓共同幸福，即大多数人幸福的手段或工具。”（同上，第8卷，第296页）

他反对耶稣教徒关于目的是使无人性合法化手段的证明的结论，也说：“最高的人类幸福排除实现自己目的的不道德手段。”（同上，第311页）不仅个人之间，而且民族之间都应当恪守相互的道德义务，这就要求把政治同道德紧密联系起来。

索洛维约夫的“实践唯心主义”虽说受康德伦理学的影响，但和他本人哲学（神秘主义）唯心主义分不开。

在意志自由问题上，一开始他坚持康德的观点，认为人有自由，只是因为人属于超验世界（参看《抽象原理批判》），而在《善的证明》中，他则坚持奥古斯丁的看法，承认现象世界中还有一种自由，就是择恶的自由，而不是择善的自由，因为择善是恩赐的。他说：“人应当成为有自由道德的人，但是为此他也应享有成为不道德的人的自由。一定的法确保他有这种自由，不过，丝毫也不怂恿他去利用这种自由。如果债主没有从债户手中索还钱财的强权，那么他也就没有可能把放弃这个权利和饶恕穷人债务当作自由的道德行为。”（同上，第412页）

索洛维约夫的《自然的美》（1899）、《艺术的一般涵义》（1890）等著作讲了美学问题。他认为艺术的对象就是美。万物一统在认识领域就是真，在道德领域就是善，而在外部现实的感情形式中则是美。

他承认自然美的客观性，但是与车尔尼雪夫斯基不同，他把周围世界的美说成是彼岸世界的象征。

他反对“为艺术而艺术”，认为艺术不是目的本身，不是一种自满自足的东西。反对美学上的“分立

主义”，认为艺术家的任务不仅在于再现（再创造）生活，而且在于使生活明朗、焕然一新和改善。

他主张“纯粹艺术”，然而只是不要有低级趣味和虚伪的东西，“但是，无论如何也不能没有思想内容和生活意义”。（同上，第157页）

但是，他使艺术神学化，使艺术从属于宗教，服务于世上“神国”的建立。

拯救世界在于同神联合，在这个行为中美具有重要意义，它把世界变成永恒的和不灭的。从世界上驱逐偶然东西和死亡的，只可能是美，因为只有它才能使物质世界具有灵性。艺术的使命在于使创造同人生最高目的相结合，在于使人的创造为自然所服务的目的去服务。所以，作家、艺术家只有充溢神秘的失魂状态（“驱逐鬼神的法术”）、直觉，只有他的作品体现神的启示，才能进行创造。

索洛维约夫美学在关于艺术积极能动性和道德改造使命的思想中，有许多富有成果的种子。

六

如果说19世纪是以伟大俄国文学世纪而载入俄国文化史册，那么20世纪将被认为是俄国宗教哲学的世纪。这个繁荣景象由上个世纪的斯拉夫主义者、俄国

古典文学顶峰代表人物果戈理、陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰，以及19世纪后25年的奇异现象即索洛维约夫作了充分的准备。

索洛维约夫在俄国宗教哲学史上占有特殊的地位，起着承前启后的作用。他的宗教哲学思想，对于20世纪初唯心主义哲学、寻神派产生了巨大影响。别尔嘉耶夫、布尔加科夫、卡尔萨文、洛帕廷、洛斯基、弗洛伦斯基、弗兰克、埃恩都不同程度地接受他的思想。

特别是布尔加科夫受索洛维约夫影响最深，他在《弗拉基米尔·索洛维约夫哲学给现代意识以什么》一文中，说明了他为什么迷恋索洛维约夫，他认为索洛维约夫哲学思想是“哲学、科学、神学的广泛综合”，是“完整的基督教世界观”。他接受并发展了索洛维约夫“万物一统”思想及其另一种表现形式“索非亚”，认为“索非亚”就是“神和世界之间活的联系”，即“世界灵魂”。

这个以“万物一统”形式出现的普遍联系思想，为20世纪宗教哲学所继承，成了以洛斯基和弗兰克为主要代表的俄国直觉主义的基础。

1906年在莫斯科成立了索洛维约夫“宗教哲学学会”，召开年会，出版讨论文集。

19世纪俄国唯心主义哲学家中间，索洛维约夫之

所以在国外最有名气，则因为他是俄国哲学神秘主义最有影响的代表，是世界哲学思想的主要分类学家和非理性主义“预言家”。

新托马斯主义者对索洛维约夫的神权政治学说特别感到兴趣。他们把他比作《上帝之城》作者、教父奥古斯丁，称他是19世纪的奥古斯丁。德国的G·卡纳瓦尔、B·修谢列尔、I·皮列尔、F·霍伊特缪列尔、G·法列克等人，都论述过索洛维约夫神权政治学说。

在现代基督教哲学家和社会学家中间，索洛维约夫的教会联合思想最受推崇。芝加哥大学神学教授J·尼科尔斯（Nickols）在其《基督教史》(*History of Chnistianity, 1650—1950. Secularisation of the West*, New York, 1956. p.345）一书中，大加赞扬索洛维约夫思想，认为“把基督教联合起来和以此结束阶级和民族斗争，是他遗留下来的最富于实践意义的关怀”。H·科恩（Kohn）在其《泛斯拉夫主义，它的历史和思想体系》(*Panslavism: Its History and Ideology*, In diana. 1963)一书中，引用索洛维约夫的话论述了东西方接近的前景。（参看第178页）

现代蒙昧主义者认为，索洛维约夫是“俄罗斯魂”

的最全面代表。

索洛维约夫著作被译成英、法、德、意等文字出版。德国在战时再度兴起对俄国思想家的关注。“在许多德国人书桌上，又出现早已读过的托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基、索洛维约夫、别尔嘉耶夫等的著作”。战后，在西方论述和评介的俄国宗教哲学家中，索洛维约夫居多。意大利A·阿斯纳基在“*Ii cento Anni si V.S.Soloviou*”一书中，论述了索洛维约夫思想的现实意义。

董　友

第一篇

导　言

一般人认为，性爱的意义在于繁殖后代，性爱是为繁殖服务的手段。我认为，这种观点不妥当，因为我们不仅必须从理想角度看问题，而且还应当从自然历史事实角度看问题。生物繁殖没有性爱仍照常进行，这一点已由无性繁殖的事实说清楚了。相当一部分有机体，包括植物和动物在内，其繁殖都属于无性繁殖，如分裂繁殖、芽殖、孢子繁殖以及嫁接等等。实际上，这两个有机界的高级形态才靠性的方式繁殖。但是，首先，靠这种方式繁殖的有机体，不管是动物还是植物，也可以无性方式繁殖（例如植物的嫁接以及高级昆虫的单性生殖等）。其次，除了这些以外，如果我们把高级有机体靠性的结合而繁殖看作是一个常规，我们就必然得出这样的结论：这种性的因素并不与一般繁殖

（它可以不经过性的因素而进行）发生关系而是与高级有机体的繁殖发生关系，因而决不能在类生命及其繁殖的思想中，而只能在高级有机体的思想中，去寻找性分化（和性爱）的意义。

在下面的事实中我们可以为这一点找到令人惊奇的证明。在只靠性而繁殖的动物（脊椎动物门）限度内，有机体层次愈高，繁殖力就愈小，相反，其性欲力则愈大。在这个门的最低纲即鱼类中，繁殖的规模却大得很：每个雌性年产胚胎数以百万计；这些胚胎在母体外受精，其受精方式丝毫谈不上强烈的性欲力。在所有脊椎动物中，这个冷血动物纲无疑比其他任何一类繁殖得都快，而且比其他任何一类又少有情欲。在下一个层次，即在两栖动物或爬虫那里，繁殖的速度却远不如鱼类那么显著，尽管就其某些类而言，这个纲被《圣经》毫无道理地归之为多得不得了的生灵；但是，从其较小的繁殖规模，我们已经在这些动物身上发现更密切的性关系……鸟类的繁殖力，不仅比鱼类，而且例如比青蛙都小得多，但是，雄性和雌性之间的性欲及相互依恋却达到前两类低级动物所未有过的发达地步。哺乳动物已算是胎生动物了，其繁殖要比鸟类差得多；而性欲，虽然就大多数而言不是那么稳定，但也相当强烈。最后，拿人类与整个动物界相比，人类繁衍

规模最小，但是性爱却获得极其重要的意义和巨大力量，使两性达到最高程度的结合，形成最稳定的联系（如鸟类一样），培养出最强烈的感情（像哺乳动物一样）。因此，性爱与种的繁殖关系成反比：一个愈强，另一个则愈弱。一般地说，整个动物界，从我们所论及的方面来看，是按下述序列发展的：低等动物繁殖力强，但决无一点类似性爱的东西（除性别之外）；其次，在较完善的动物中，出现了分化和与之相适应的一定性欲，伊始极其微弱，往后在有机体发展下一层次上逐渐有所加强，同时繁殖力却相应减弱（也就是说，性本能与有机体的完善成正比，与繁殖力成反比）；在最高层，即人这里，出现了最强烈的、甚至完全排除繁殖的性爱。这样看来，动物的存在有两个极端，一方面是无性爱的繁殖，另一方面是无任何繁殖的性爱。所以十分清楚，这两种现象不能不加区别混为一谈，——显然，它们各有其独立意义，一方的意义并不在于作为另一方的工具。同样清楚的是，如果把性爱只看作是人类世界的事，因为人类世界的性爱要比动物界强烈得不可比拟，那么它便具有个性性质，由于这个个性，正是这个异性的人对于所爱的人，才具有像目的本身一样的唯一不可取代的绝对意义。

谈到这一点，我们就得涉及当前流传的一种理论。这理论一般地承认性爱是一种类本能，或者说承认性爱是人类繁衍的工具，但它又部分地试图把一个人爱的感情个性化为本性，或者宇宙意志为了达到自己隐秘目的而使用的诡计或诱惑。在人类这个个体特性比任何动物或植物界都更为重要的世界里，本性（换句话说，——宇宙意志，生命意志，换言之——叫作无意识或超意识的宇宙精神）所指的不仅仅是要维持人类，而且是要在人类范围内实现尽可能多的个体或种的类型和个体性格。但是，除了这总目标之外——即除了表现尽可能多种多样形态之外——人类生命作为历史过程，还有提高和完善人类本性的任务。为此不仅需要有尽可能多的人类不同样式，而且需要有最优秀的人类样式出世，这种最优秀人类样式的价值不只在于作为个体类型的本身，而且在于它对其他类型的提高和完善的作用。因此，就拿人类的繁衍来说，那种作为历史和宇宙过程动机的力量——我们似乎还没有这样称呼过它——，不只和人种属的生养有利害关系，而且和这种特定的尽可能重要的个人的生养有利害关系。但是，为此，通过不同性别个体偶然或随意结合的

途径来实现繁衍已经不够了：特定个性的产生，需要有特定生产者的结合，因而作为动物再生产的一般性欲就显得不够了。既然我们知道在人类世界中，问题不只涉及到一般后代的繁衍，而且涉及到符合世界目标的后代的繁衍，既然其人不是同异性的任何一个人，而只同其特定的一个人相结合才能生产出所需的后代，那么这必定是一位对他有特殊吸引力的、在他眼里非同一般的、不可取代的，并且能够给他带来极乐的人。这就是性本能的个性化和升华，正是这种升华才把人类的爱同动物的爱区别开来，然而，这种升华也像爱情一样，在我们身上是由一种异己的、尽管对它自身目标（与我们个人意识无关的）可能是最大的力量所激起的，是作为一种非理性的命中注定的激情所激起的，它征服了我们，又像海市蜃楼一样，在不需要之际无影无踪了。①

如果说，这种理论正确，如果说爱的个性化和升华有其完整意义，有其唯一原因和除此之外的目的，即所要求的后代特性，那么必然会得出结论说，这爱的个性化和升华，或者爱的力量，必然与由它产生的后代的典

① 我讲了我所批驳观点的一般实质，但是没有讲叔本华、哈特曼等人所表述的次要变种。在不久前出版的小册子《继承的基本动力》（莫斯科，1891）中，瓦尔特试图用历史事实证明，伟人是强烈互爱的产儿。

型性和超群性成正比：后代越出色，父母间的爱就必然越强烈；反过来说，联结两个当事人的爱越强烈，我们根据这种理论指望从他们那里诞生的后代就越出色。如果一般地说，爱的感情是由宇宙意志为了需要的后代而激起，并且只是作为产生后代的一种手段，那么十分清楚的是，在这每种情况下，宇宙推动者所使用手段的力量，必然与所要达到的重要目的相吻合。宇宙意志愈加关心出世的产儿，也就应愈加把两个生产者联系起来，使他们相互吸引。我们假设，问题说的是对历史进程具有至关重要意义的世俗天才的诞生。左右这一进程的最高力量对这种天才诞生所抱的兴趣要比对别的人诞生大好多倍，同时，这种天才的出生要比一般人出生的机会倍加罕见。因此，宇宙意志（按这种理论）为要达到按自己意愿提出的如此重要目的，就必须通过一个比普通人的性欲强烈得多的性欲来实现。当然，这种理论的辩护者可能会否认这个人的重要性与其父母激情力量之间有一种精确的量的关系，因为这种事实不可能用精确的尺度来衡量。但是（从这种理论来看），这一点是无可争辩的，即如果宇宙意志对某些特殊人物的诞生特别感兴趣，那它必然会采用超乎寻常的手段来确保希望得到的结果，也就是说，用这种理论的术语来说，它必须在父母的心中激起一种能

够克服任何阻碍他们结合的超乎寻常的激情。

但事实上，我们并没有看到这样的事，也没有发现强烈激情与后代超群程度之间有任何这样的关系。首先，我们遇到了这种理论所完全不能解释的事实：最强烈的爱往往是失意的，不仅没有生产出伟大的后代，而且也没有生产出任何后代。如果由于这种爱的结果，人们走进修道院，或者以自杀而告终，那么如此关心后代的宇宙意志又为什么在这里忙个不停呢？但是，即使感情炽烈的维特没有自杀，① 他的不幸爱情仍然是后代优生论所不能解开的谜。维特对夏绿蒂完全个性化而又狂热的爱（按照这种理论的说法）表明：他恰恰应当和夏绿蒂一起生出对于人类极为重要、必不可少的后代，为这个后代，宇宙意志才在他的心中激起这种不同寻常的激情。但是，这个主宰一切的万能意志为什么没有意识到，或者不能在夏绿蒂身上（没有她的参与，维特的激情是无目的和不需要的）按照所需要的意思而起作用呢？对于按目的论而行事的实体来说，这种爱的徒劳就荒诞透顶了。

特别强烈的爱多半是不幸的，而不幸的爱情又往

---

① 自此之后，我多半用有名诗作来阐明自己观点。这样作比从实际生活中找例子更好，因为诗作展现的不是孤立的现象，而是完整的典型。

往导致各种不同的自杀；而这无数的因不幸爱情而自杀的事例，都是对这种把强烈的爱说成只是为了繁衍后代才产生的理论的驳斥。这种理论用爱的强弱来揭示后代的价值，而实际上这无数事例说明，正是爱的力量，不仅排除出色后代的可能，而且排除任何后代的可能。

失意的爱实在太普遍了，只要看到其中可以注意到的例外。即使是这样，也无济于事，因为双方表现出强烈的爱的情况下，爱也不能产生理论所要求的结果。照理来说，罗密欧和朱丽叶似乎应当根据自己伟大的互爱生出一个伟人，至少是莎士比亚这样的人。但是事实上，大家都知道，事情完全相反，他们并没有生出一个莎士比亚，而是莎士比亚创造了他们，并且没有任何激情，而是靠无性的创造。罗密欧和朱丽叶像大多数爱恋的情人一样，死去了，但没有生下任何一个人，而创造他们的莎士比亚却像其他伟人一样，不是疯狂热恋的一对所生，而是由普普通通的婚姻所生（虽然他自己受到过爱情的猛烈冲击，但正如我们从他的十四行诗中所清楚看到的，却没有因此而生下任何非凡的后代）。对于宇宙意志来说，哥伦布的出生可能比莎士比亚的出生更重要；但我们从未听说过他的父母有过什么特殊的爱情。我们都知道，哥伦布对安利

赫斯（Anreches）一往情深，她为他生了个私生子，名叫迪戈，这孩子从未有过惊人之举，最多不过给他父亲写了一本传记，而这种事任何人都能做到。

如果爱的全部意义在于后代，如果最高的力量在左右着爱的事业，那么这力量为什么不尽力成全相爱的人们，相反，似乎在故意作难，使他们不能结合，仿佛它的使命就是无论如何要使真正情人有绝后的可能：由于命中注定的误解，它要使他们埋入坟墓，把他们沉入赫勒斯滂，① 或者使用一切手段使他们夭折和无后而终。可是在深情的爱没有发生悲剧转变，热爱的一对得以幸运地白头偕老的罕见情况下，他们的爱仍然没有结果。奥维德和果戈理为了追求真正的诗化效果，不得不使费勒蒙和芭茜无嗣，同样，阿法纳西·伊凡诺维奇和普利赫里娅·伊凡诺夫娜也没有子孙。

在个人爱情力量与子孙出息之间，决不能认为有任何直接对应关系，所以这种爱情生有后代只是罕见的偶然。正如我们所见，（1）强烈的爱往往是失意的；（2）相互之间强烈的爱常常导致悲剧结局，不生有后代；（3）幸福的爱虽然强烈，也难免无后代。即使在极少见的情况下，强烈的爱生有后代，这后代也仍然是

---

① 达达尼尔海峡的古希腊名称。——译者

平平常常。一般地说，几乎没有例外地可以断定，特别强烈的性爱或者不可能生有后代，或者只能有这样的后代，他们不会因为父母相爱甚笃而有多大出息。

把爱的意义看作有目的地生育后代，就意味着只承认根本没有爱的地方才有这个意义，而有爱的地方，爱却失去任何意义和存在理由。这种虚构的性爱理论一旦与现实相遇，便不能解释生活，而放弃了任何解释。

三

一些人把左右人类生存的力量称为宇宙意志，另些人则称它为无意识的精神，这实际指的都是上帝。这力量无疑会适时地降生为实现自己目的所不可缺少的天才，安排好世代长河中人类祖祖辈辈应有的结合，这指的不只是不远未来的生产，而且是最久远的生产。为了这天意选择有生产能力的人，使用了各种手段，但是，本来意义上的爱，即独特的、个性化的、狂热的性欲，并不属于这类手段之列。圣经故事具有真正深刻的现实精神，这精神并不排除而是体现事实及其经验细节的理想意义，——圣经故事照样向任何一位有历史理性和艺术理性的人提供有关这种理想意义的真实而有效益的证明，不管他的宗教信仰如何。

圣经故事的主要事实，即耶稣的诞生，比任何其他事实都更能说明上帝在选择人类祖祖 辈 辈、并使他们结合过程中的意图。《圣经》故事的真正用意在于说明各种奇妙的命运。这命运安排了“圣父们”① 的诞生和结合。但是，在按历史现实次序决定耶 稣 诞生的这个复杂的手段体系中，却没有本来意义上的爱；爱在《圣经》中遇到过，但只是作为一个独立的事实，而不是基督血统形成的工具。《圣经》里并没有说亚伯拉罕是否由于炽烈的爱而娶撒拉为妻，② 但是无论如何，当这爱变得淡薄以后，天意必然要求这早期 双 亲生出信仰之子，而不是爱之子。以撒和利百加的结合 并 不是因为爱，而是遵循早已作出的决定，就是他父亲的意图。雅各爱拉结，但这爱对于耶稣的诞生无 关 紧要。耶稣当由雅各之子犹大来生，但是犹大并 不 是拉结之子，而是雅各所不爱的利亚所生。对于 耶 稣这一辈先人的诞生来说，雅各和利亚的结合是关键；但是天意并没有激起雅各对“圣父”——犹大未来母亲强烈的爱使他们结合；天意没有干涉雅各内心情感的自由，仍然

---

① 用教会语言这样称呼的主要是圣约阿金和安娜，而且圣母的其他先人在教会作家那里有时也有这个称呼。

② 这一点显然由埃及盛传的奇闻给排除了。这奇闻认为，即 使有强烈的爱，从心理学角度来看也是不可能的。

允许他爱拉结。但是为了雅各和利亚的必然结合，使用了完全不同的手段：第三者，即背离自己家庭经济利益的拉班自私自利的奸诈手段。犹大除了自己原有的后代以外，在老年的时候，又与自己儿媳他玛同床，这就生出耶稣的未来先辈。既然这种结合一反常规，并且也不可能在通常情况下发生，所以为要达到目的，就必须使用极不寻常的、完全迷惑粗读《圣经》的人的奇谈手段。然而，这种奇谈根本谈不上有什么爱，并不是爱使虔诚的妓女拉哈伯与陌生的犹太人相结合；在开始的时候，她出于职业需要跟他来往，后来，因她对新上帝力量的信仰和希望上帝庇护她和她的家庭而巩固了这个偶然的结合。同样，并不是爱使大卫的曾祖父年老的波阿斯与年轻的路得相结合，也不是由于纯真的爱，而是由于一个年迈的君主偶然的罪恶怪想生下了所罗门。

在圣书和一般历史文献里，从未把性爱说成是历史目的的手段和工具；性爱并不服务于人类。因此，当主观感情告诉我们爱是独立的幸福，爱对于我们私生活具有绝对价值的时候，这主观感情与客观现实中这样一个事实也并行不悖，即强烈的个性爱从来不会成为工具服务于世代相传的目的，这个目的只有除开爱才能达到。在一般历史文献和圣书中，性爱（本来意

义上的）对于历史进程没有起过任何作用，没有产生过什么影响；性爱的积极意义根源于个体生命。

那么性爱在这里到底具有什么意义呢？

第二篇

一

性爱是人和动物个体生命的最盛期。但是，由于动物界的种群生存往往压倒个体生存，所以这后者的最高行为就只能有利于种群过程。这并非是说，性欲只是作为机体再生产或繁殖的手段，但它可以服务于靠性竞争和选择而生产更完善的机体。人们已经做出很大努力，想赋予人类的性爱以同等意义，但这完全是徒劳。因为对于人类来说，个体具有独立意义，就其最强有力的表现来说，决不只是外在于个体的历史进程目标的工具。或者最好是说，历史进程的真正目标并不是使人们个性只能作为它暂时的、被动的工具一种东西。

相信人的绝对价值，其根据并不是自命不凡；同样也不是在自然界再没有更完善的生物这样一个经验事实。人的绝对价值在于人具有无可争议的理性意识的绝对形式（形象）。像动物一样，人意识到自己过去和现在所经历的状况，看到它们之间的某种联系，并基

于这种联系以头脑预见自己的未来状况，此外，人具有评价自己状况和行为以及一切事实的能力，这不仅是就它们对其他单一事实，而且对具有普遍意义的理想规范而言；超越生活现象的人的意识，还是要由真理理性来决定。人使自己行为适合于最高意识，就能无限地完善自己的生存和本性，而不超出人类形态的界限。因此，人既是自然界的最高等生物，也是创世过程的真正极限；因为除了作为绝对真理和永恒真理自身的生物以外，在大自然的众生灵中，能够认识和实现真理的，就是最高的——不是相对，而是绝对意义上的生物。当一个能无限自我完善，能容纳全部绝对内容的形态已经存在的时候，有什么理性根据可以为创造一个新的更完善的形态而想出办法来呢？随着这个形态产生而到来的下一个过程，只能是这个形态自身发展的新阶段，而不是用别的什么创造其他前所未有的存在形态来取代它。天体演化过程和历史进程的本质差别就在这里。天体演化过程（在人出现之前）创造出各种生物，而且先前的部分生物好似不成功的试验而被消灭，部分生物与新的形态一起并存下来，彼此之间偶而发生冲突，由于它们没有可以把它们彼此同宇宙的过去联系起来的共同意识，而未能形成任何一个实在的统一体。这样的一种共同意识在人类中产生

了。在动物界，高级形态之继承低级形态，尽管有其正确性和目的性，但对于它们本身来说，却是绝对外在的和异己的、为它们所完全没有的事实：大象和猴子对于决定它们在地球上产生的地质和生物复杂演变过程一无所知；局部的和单一的意识较高发展阶段，在这里并不表示共同意识的任何过程，因为这种共同意识为这些灵长动物所绝对没有，正如不为高明的牡蛎所绝对没有一样；高等哺乳动物的复杂大脑，也像某种软体虫发展不全的神经节一样，不能对大自然整体有自我说明。但是，在人类世界事情则恰恰相反，通过个人意识，不管科学意识还是宗教意识的提高，共同意识都会得到进一步发展。在这里个人智慧不只是个体生命器官，而且是整个人类、甚至整个大自然的回忆和猜测的器官。一位犹太人说，这是一部天地诞生记，又说，是一部人的诞生记，这不只表达了他个人和民族意识，而且通过他，第一次放射出全宇宙以及全人类的统一体真理的光辉。① 意识所有进一步成就只在于这真理的发展和体现，因为意识用不着也不可能超出这样一个普通形态：完善的天文学和地质学无非是全面地复原天地的起源；同样，历史认识的最高任务只在于复原

① 如果有人认为，这些话是神的灵感，那么这将不是反对意见，而仅仅是把我的思想译成神学语言罢了。

"人的诞生记"，即人类生命起源继承的联系，最后，我们的创造性活动的最高目标，也不可能是以感觉得到的形式去体现这种有史以来被创造和被昭示于世的天地和人的统一。一切真理——一切积极的统一——有史以来就存在于人的生动意识中，并且在具有意识继承的人类生活中得到实现（真理如果忽视自己的同源关系就不是真理了），由于自己继承意识的无限延伸和不间断性，人在仍然成其为人的时候，就能够理解和实现全面无限的存在，因而不需要也不可能有任何更高级的生物来代替人。人在其该当的现实界限内，只是自然的一个部分；但是人又在不断地破坏这个界限；在其精神产物——宗教和科学、道德和艺术——中，人被看作自然的普遍意识中心、宇宙的灵魂、绝对万物一统实现的潜力，因而在人之上，只能有这样一个大业已就的绝对者，或者说一个永恒的存在，这就是上帝。

二

人比自然界其他生灵优越的地方——认识和实现真理的能力——不仅是种属的，而且是个体的：每个人都能认识和实现真理，每个人都可以成为绝对整体的生动反映，成为宇宙生命独立的、有意识的器官。在其余的自然界中也有真理（或者神的形象），但只是作

为客观实质而存在，为个体生灵所不知；它创造个体生灵，在生灵之中并通过生灵而发生作用，就像决定命运的力量，像它们本身所不知的存在规律一样，它们不由自主地盲目地来顺从；对它们自身来说，通过其内在感觉和意识，也不可能超越它们该当的局部存在，它们只感到自己的特殊性，与整体的分离性，——因而存在于真理之外；所以真理和普遍性在这里只有通过世代的更替，通过种属的存留，通过不容有真理的个体生命之死亡，才能取得胜利。而人类的个体，正是因为可以容有真理，才不为真理所废除，而是在真理的胜利中得到保存和加强。

但是，为要使个体生灵在真理中——万物一统中——找到存在的理由和得到承认，它只有真理意识尚嫌不够，——它在真理之中，然而原始的天真的个体的人，就像动物一样，并不在真理之中：他发现自己仅仅是宇宙整体的一个孤立的微小成分，他本着利己主义精神，认为自己的这个局部存在就是自己的整体，想要从整体中分离出来，站在真理之外。利己主义作为个体存在真正的和基本的原则，渗透并且左右着这整个存在，决定这个存在中的每一件具体事情，因此，仅有真理的理论意识不足以压倒它、消灭它。人的利己主义的生动力量只要不遇到与它对立的生动力量，真理

意识就只能是异己世界的外部光亮，即反照。如果人只在这个意义上包容真理，那么真理与他的个体之间的联系就不是内在的，也不是牢不可破的；他自身的本质，像动物一样，仍然外在于真理，也像动物一样，必遭（在其主观性上）灭亡，像观念一样，只在绝对者思想中保存下来。

作为把握人内在本质的、实际使人摆脱虚假自我证实的生动力量这样的真理，就叫作爱。爱作为利己主义的实际否定，乃是个性的有力证明和拯救。爱大于理性意识，但是没有理性意识，爱也不可能像提高而不是取消个性的内在拯救力量一样而起作用。只有借助于理性意识（或者说真理意识，这是一回事），人才能把自己本身，即自己真正个性，同自己的利己主义区别开来，从而弃绝利己主义，献身于爱。他不仅发现爱的生动力量，而且发现爱的鼓舞力量，在丢掉利己主义的同时，并没有丧失他个人的本质，而是相反，使个人本质永存。在动物世界里，由于它们缺乏原本的理性意识，爱所实现的真理，在它们之中找不到任何内在的支柱，只能作为一种外在的命中注定的力量作用于它们，这力量把它们当作工具来引诱，去实现外在于它们的宇宙目的。在这里，爱体现为一种共性、种属性对个性的单方面胜利，因为在动物身上，它们的个性同直接局

部存在的利己主义相吻合，所以个性也就随着利己主义的消灭而消灭。

三

一般地说，人类爱的意义就在于牺牲利己主义而证明和拯救个性。在这样一个总的基础上，我们才能解决我们的特殊问题：解释性爱的意义。性关系不仅被称作爱，而且普遍认为，它主要表现为爱，因而是其他一切爱的典型和理想，这不是没有道理的（参看《雅歌》和《启示录》）。

利己主义的虚伪和罪过决不在于一个人过高估计自己，相信自己有绝对重要意义和无限价值：在这一点上他是对的，因为每个人的主体，作为生动力量的独立中心，作为无限完美的潜能（可能性），作为能在自己意识和生命中容纳绝对真理的受造物，——每个具有这种品格的人，都具有绝对意义和价值，都是绝对不可取代的，也不可能过高估计自己（用福音书的话来说，人要以什么换来自己的灵魂？）。谁要是不承认自己的这个绝对意义，就等于否定人的价值；这是根本的迷误和一切不信任的始源：他竟然怯懦到连自己都不信任的地步，怎可能信任其他什么东西呢？利己主义的虚伪和罪过不在于主体的这种绝对自我意识和自我评

价，而在于他公正地认为自己有绝对意义，却不公正地认为他人也有绝对意义；承认自己是存在的核心，他确也是核心，但却把他人归入自己存在的范围，给他人留下一点点外在的相对价值。

从抽象的理论意识来说，每一个理性没有失常的人，总会承认他人与自己一样享有同等权力，这也是不言而喻的。但是在现实意识中，在他的内心感觉中以及事实上，他又肯定自己与他人之间有许许多多差别，因而完全不可比：他自己就是一切，他人则什么也不是。然而，正是在这种唯独自我肯定条件下，他在事实上不可能成为他自我标榜的人。他一般公正地承认自己有，而不公正地承认他人也有的这种绝对意义即绝对性本身，只是一种潜在的性格，这只是尚需实现的可能性。上帝就是一切，也就是说，上帝在一次绝对行动中把握住一切积极内容的全部存在。人（一般的人，尤其是个体的人），既然事实上只能是这一个，而不是另一个，所以也就能成为一切人，只不过要在他的意识和生活中抹掉把他与他人隔离开来的那条界限。“这个人”只有和他人一起，才能成为“一切人”，只有和他人一起，才能实现自己的绝对意义——成为宇宙整体的不可分割，不可代替的部分，成为绝对整体的一个独立的、有生命的独一无二的器官。真正的个性是万物

一统的某种确定形象，是认识和吸收其他一切的方式。人离开其他一切而肯定自己，就使自己生存失去意义，丢掉自己生活的真正内容，把自己个性变成空洞形式。从这个意义说，利己主义决不是个性的自我意识和自我肯定，相反，却是自我否定和毁灭。

人类生存的形而上和形而下、历史和社会条件在千方百计地改变和削弱我们的利己主义，设置种种坚固的路障，阻止赤裸裸的利己主义表现出来，防止出现可怕的后果。但是，所有这些上帝事先安排好的阻止和纠正措施，不管是由自然还是由历史来实现，都触及不到利己主义的根底，经常以个人或公众道德为掩护表现出来，有时表现得非常明显。只有一种力量能从内部即从根本上动摇利己主义，这就是爱，而且主要是性爱。利己主义的罪过和虚伪在于唯独承认自我及其对他人关系上的绝对意义；理性告诉我们，这毫无根据且不公正，但是，爱在事实上能直接地消除这种不公正关系，以一种内心感情和生命意志，而不是以抽象意识，迫使我们承认他人的绝对意义。我们通过爱，不是抽象地而是本质地认识他人的真相，事实上就把自己生活中心移到经验特性界限之外，从而也就揭示并实现自己的真相，自己的绝对意义。这绝对意义恰恰在于我们有能力超出我们实际的现象存在范围，能够不

只是活在自身之中，而且活在他人之中。

每一种爱都是这能力的表现，但是并非每种爱都能实现相同程度的能力，也不是每种爱都能同样地从根本上摧毁利己主义。利己主义不仅是一种现实力量，而且是扎根于我们存在最深处的主要力量，因此是渗透和充满我们整个存在的力量，——在我们存在的每个细节和每个局部不断产生影响的力量。为要真正摧毁利己主义，必须以同样具体确定的和渗透我们本质的、把握我们整个本质的爱与它对立起来。另一种把我们个性从利己主义枷锁中解放出来的本质，应当和这个个性有关，应当像我们本身一样，是现实而又具体的完全物化了的主体，并且也应当在各个方面与我们区别开来，为的是真正成为另一种本质，也就是说，在具备我们所拥有的基本内容的同时，以另一种方式或形象表现出来，以便我们本质的一切表现、一切重要行动，在这另一种本质中都能遇到相应的而不是相同的表现，为的是使两者的相互关系成为全面而不断的交换，成为全面而不断地在他人之中得到自我肯定，成为完善的相互作用和交往。只有此时，利己主义才能不只在理论上，而且在具体行为中被破坏和根除。只有在两个相同而又具有同等意义，但形态又完全不同的本质这种可以说是化学化合物中，才可能（在自然

或精神领域都一样）创造新人，才可能实现人的真正个性。这样的结合，或者至少是与它相近的可能性，我们在性爱中找到了，因此认为性爱具有特殊意义，它是人进一步完善必不可少而又不可取代的基础，是只有人得以实际实现真理的必然和恒常条件。

四

我们虽然认识到虚假唯灵论和无能的道德说教想要用以取代性爱的其他类型爱的重要意义，但是我们也看到，只有性爱才能满足两个基本要求，如果没有这两个基本要求，就不可能把与他人交往中的自私自利坚决排斥出去。在其他类型的爱里面，要么缺乏爱者与被爱者之间的共同性、平等和互助，要么缺乏互为补充特性的全面差别。

因此，在神秘的爱里面，爱的对象最终被归结为湮没人个性的绝对无差别；这里，利己主义之被清除只是在极不完整的意义上，也就是在人陷于沉睡状态时才能做到。（奥义书和吠檀多中与此相比，而有时直接相等同的就是个人灵魂与宇宙精神的结合）。在一个活人与绝对无差别的神秘“深渊”之间，由于这两者绝非同体和不可比，不仅不可能有生活的交往，而且不可能有简单的联合：如果有爱的对象，那么就没有爱者，

因为爱者已经消失，不见了，似乎陷于连梦也没有的沉睡之中；而当他醒来时，爱的对象又消失了，这时 他的主宰不是绝对无差别，而是以精神虚荣装璜门 面 的利己主义为背景的丰富多彩、千姿百态的实 际 生活。不过，历史上确有这样的神秘主义者和神秘主义学派，在它们那里，爱的对象并不被看作是绝对无差别，而是具备允许与它有生动关系的具体形态，但是，很 显 然，这种关系却具有明显而彻底的性爱性质……

双亲爱，尤其是母爱，不论就感情力量还是就具体对象而言，都近似于性爱，但是就其他原因 而 言，对于个人就不可能有与性爱相等的意义。双亲爱决定于繁衍事实和世代更替规律，但并不具有，或者无论如何没有必要具有人类生活那样的意义。在动物 界 中，后代往往迅速而直接地脱离前辈，表明前辈存在毫无意义，为的是自己现在也成为在自己后代看来同样毫无意义的东西。人类的母爱，虽然有时达到自我牺牲的崇高境界，这是我们在雌鸟的爱中找不到的，但是母爱无疑仍然是这类事物秩序尚不可缺少的残余。无论如何这一点是无可置疑的：母爱不可能有充分的相互性 和 生活交往，就因为爱者与被爱者不是同辈，对于后代来说，生活将有新的独立兴趣和任务，而在兴趣和任务当中，他们的前辈就显得只不过是淡淡的影子。这就是为什

么父母不可能成为孩子生活的目的，犹如孩子不是父母生活的目的一样。

一心扑在孩子身上的母亲当然牺牲了自身的利己主义，但是她同时也失去了自己的个性。如果说母爱在孩子身上保持了自己的个性，那么也就保留并加强了利己主义。此外，母爱并没有原本意义上承认爱者的绝对意义，即承认她的真正个性，因为对于母亲来说，虽然孩子比一切都宝贵，但只是作为她的孩子，这与动物没有什么两样，也就是说，在这里虚假承认他者的绝对意义，实际上是由外部生理关系决定的。

至于其他类型好感情意，就更没有什么可以取代性爱的东西了。同性的友谊缺乏互为补充品格的全面形式差别，然而如果这种友谊达到非同一般的炽烈程度，那就会变成性爱的反常代替品。至于爱国主义和爱人类，这些情感尽管重要，但其本身就爱者与被爱者不可比而言，却不能从根本上和具体地铲除利己主义：不管是一个民族或者整个人类，都不可能成为个人之所是的那种具体东西。为了民族或者人类而牺牲自己生命是可能的，但是由自己创造一个新人，即在这种广泛之爱的基础上产生和实现真正的人类个性却是不可能的。这种爱的核心，仍然是那个旧有的利己主义“自我”，而民族和人类都被移到意识的边缘，成了理想目

标。对于科学、艺术等的爱也可以这样说。

我已简要地指出性爱的意义及其优越于其他类似感情之所在，但是应当说明，为什么性爱在实际中的实现却那样无力，怎样才能充分实现性爱。我把这些问题留给以后各篇了。

第三篇

一

爱作为感情，其意义和价值在于有效地迫使我们全身心地承认他人也具有我们由于利己主义只觉得自己才具有的绝对核心意义。爱，不只作为我们的一种感情，而且作为我们全部生活兴趣之从自身向他人转移，作为我们私生活中心的重新配置，都是重要的东西。每一种爱的特点都是如此，性爱① 的特点更是如此。性爱之于其他类型爱的区别，在于性爱更炽烈，更具有引人入胜的性质，可能有更全面更彻底的相互感情；只有这样的爱，才能导致两个生命实际而又不可分地结合成为一体。圣言所说的只是这种爱：你们两人成为一体，即成为一个实在本质。

感情需要这种全面的和最终的结合，但是一般并不超出这个主观要求和愿望，所以它只是暂时的。事

---

① 我把不同性别彼此可以成为夫妻关系的人之间的特别眷恋之情（双方的和一方的），叫做性爱（因为没有更好的称呼），但是丝毫也不预先决定具有生理意义的问题。

实上，两个人在平凡日常生活狭小范围内并不是诗一般的永恒结合，而只是大体长期的，但毕竟是暂时的结合，大体亲密的，但毕竟是外在的表面接近。爱的对象实际上并不保有热恋幻想所赋予的绝对意义。在一个局外人来看，这从一开始就再清楚不过了；但是，这种无意的必然伴有对恋人的异己嘲笑，原来只不过是预示他们自己的失望。如梦如醉的眷恋之情一下子或一点一点地消失下去，好则其中表现出来的利他主义情感的能量没有白白浪费掉，而只是失去自己的注意力中心和极度兴奋，却以分散方式转移到孩子身上去，他们的成长和教育也是为了重复相同的欺骗。这里我使用欺骗这个词，是从个人存在和人类个性的绝对意义的角度来说，当然完全承认生儿育女、传宗接代，对于集体存在的人类的进步是适宜的，必要的。但是从爱的本义来说，却与此全然无关。强烈的爱情与生育子女相吻合，仅仅是偶然现象，而且相当罕见；历史和日常生活的经验都确凿地证明，父母可以顺利地生儿育女，可以深情地爱孩子，可以精心养育孩子，然而他们之间从来没有相爱过。因此，人类为世代更替的共同普遍利益，丝毫不需要有崇高而深沉的爱情。然而，个人一生中这朵最鲜艳的生命之花到头来仍是无果之花。当爱的对象从不朽个性的绝对中心一落千丈，成

为偶然的任意取代生育一代新人（或许是较好的，或许是较差的，但无论如何是相对的和暂时的）的工具时，爱的原初力量就失去了意义。

因此，如果只要考察一下日常生活中发生的情形，即爱的实际结局，那么就应当承认爱是一个幻想，暂时占据我们本质并行将消失，但不转变为任何事物的幻想（因为生育子女并不是爱的本来事情）。但是，我们承认爱的理想意义在现实中实际实现不了的明显事实，是不是应当承认这意义是不可实现的呢？

从人的本性来看，由于人有理性意识，有道德自由，有自我完善的能力，因此他有无限的潜能，我们无权事先断言，某种任务是他能力所不能实现的，除非这任务本身有内在的逻辑矛盾，或者不符合宇宙的普遍意义，不符合宇宙和历史发展的合理进程。

如果单纯地以为爱迄今为止从未实现过，就否认它的实现可能性，那就大错而特错了，要知道，许多其他事情，诸如科学和艺术、公众社会和控制自然力，都有过这种情况。即使理性意识本身，在人身上变为事实以前，也不过是动物界模糊的徒然欲念而已。在创造可以成为体现理性意识器官的大脑的失败尝试中，经历了多少地质和生物的时代。对于人来说，爱暂且像理性之于动物界一样：它在其胚胎或者天赋中就已存

在，但还不是事实。如果说浩繁的宇宙分期——实现不了的理性见证人——最终没能阻止它的实现，那么在历史人类经历的较短几千年里，爱之不能实现，无论如何也没有给我们以任何理由，反对爱之将来实现。我们只应好好记住，如果理性意识的现实发生在人身上，而且并不是通过人，那么爱的现实，作为人类生活的最高阶段，必定不仅发生在人身上，而且一定要通过人。

爱的任务在于，要在事实上证明开始只表现为感情的爱的意义；需要的是该两个有限本质能创造一个绝对理想个性的结合。这个任务不仅不包含任何内在矛盾和任何与宇宙意志的不相适应，而且是由我们的精神本质直接提出的。这个任务独特之处就在于人在其仍然是自身时，就能够以自己形式容纳绝对内容，变成绝对的个性。但是为要补充以绝对内容（用宗教语言来说，就是永恒生命或神国），人的形式本身应当恢复其完整性（联成整体）。在人的经验现实中，情况决非如此——人只是作为一定的片面性和有限性而存在，不论是男性还是女性（其他一切差别就在这个基础上发展起来）。但是就其完整的理想个性而言的真正的人，显然不能只是男性或者只是女性，而应当是两者的最高统一体。实现这个统一体或者说创造真正的

人，作为男性本质和女性本质的自由统一体，既保留他们原来的个性特征，又克服他们之间的本质差别和分离，这就是爱本来的直接任务。在考察这任务实际解决所需的条件时，我们确信，爱之所以总是遭难，我们之所以总是被迫承认爱是幻想，仅仅是因为没有遵守这些条件。

二

成功地解决任何任务的第一步，都在于自觉地和正确地提出任务；但是爱的任务从来没有自觉地提出过，因而从来没有得到应有的解决。人们过去和现在都把爱只看作一个既定的事实，看作人所经历的状态（对于一些人是正常的，对于另些人是不正常的），但却没有使他担负任何责任；实际上，这里涉及两个问题：在生理上占有被爱的人和与他结成日常生活同盟（而这后者往往把一定责任加到他们身上），但是，这里的问题一方面是受动物本性规律的支配，另一方面是受公民共同生活规律的支配，而自始至终听其自然的爱，像海市蜃楼一样消失了。当然，爱首先是本性的事实（或者是上帝的赐物），是不以我们意志为转移而发生的自然过程，但由此不能得出结论说，我们不能也不该自觉地对待它，自动地引导这自然过程去达到

高尚目的。词的天赋也是人的自然属性；语言如同爱一样，并非凭空捏造。然而，如果我们只把语言当成在我们之中自行的自然过程，如果我们说话像鸟在歌唱，沉湎于声和词的自然结合，用以表现我们心灵中不由产生的情感和观念，而不是把语言变成彻底实现一定思想的工具，变成达到理性目标和自觉提出目标的工具，那就是极其可悲的了。如果对词的天赋仅仅抱以被动的和无意识的态度，那么就不可能建立起科学、艺术或公民共同生活，就连语言本身，由于不充分利用这种天赋，而得不到发展，仍然处于其萌芽状态中。词对于人类社会团体和文化的形成具有什么意义，爱对于真正人类个性的创造就具有什么意义，甚至更大的意义。如果说在前一个方面（社会和文化方面），我们看到了进步，虽然缓慢，却是不容置疑；但是在人的个性方面，从历史开篇直到现在，仍然处在现实的狭小圈子中没有改变，那么这种差异的首要原因，就是我们越来越有意识地、自动地注重口头表达效果和言语的创造，而爱仍旧是一个混乱激情和不由欲望的模糊不清的领域。

正如言语的真正使命不在于说话过程本身，而在于说什么——在于通过言语和概念揭示事物的理性，爱的真正使命也不在于简单地体现这种感情，而在于

通过这种体验所实现了的东西，——在于爱的行为：爱为自己而感知被爱对象的绝对意义是不够的，还必须有效地把这意义转达或告诉给被爱对象，与他结合，实际创造一个绝对个性。口头语言活动的最高任务已由词的本性预先注定了，因为词必然代表着一般的概念，而不是单个的、瞬间即逝的印象，因而，它本身既然已经把许多东西联合在一起，就能使我们去理解宇宙意义；同样，既然爱的最高任务已经在爱的感知中预先表示出来，所以这种感知不可避免地先于一切而实现，并把自己对象引入绝对个性的领域，视他为理想的可爱之人，相信他的绝对意义。这样一来，在两种情况下（口头认识领域和爱的领域）任务都不在于由自己虚构一个什么全新的东西，而在于把事物本质中，发展过程基础中已经萌芽的东西继续下去，贯彻到底。如果说人类言语已经发展了，并且仍在发展，那么关于爱，人们直到如今仍然处于自然的萌芽状态，所以不甚理解其真正意义。

三

众所周知，在恋爱中常有的是把被爱的对象加以特殊理想化，在爱者看来，他根本不同于旁人所认为的可爱的人。我这里讲可爱的人，决不是隐喻，这不只是

特殊的道德和理智评价，而且是特殊的感情感知：爱者实际看到的、视觉直接感知的是他人看不到感知不到的东西。不过，对于爱者来说，这可爱的人也很快消失了，但是，是否由此可以得出结论说，他是个伪君子？这只是主观幻想？

一般人和每个人的真正本质并不局限于他的特定经验现象——无论从什么观点来看，决不能把理性的坚定原则同这一点对立起来。在唯物主义者和感觉论者，尤其是唯心主义者和唯灵论者看来，感觉到的并不等同于所是的东西，而当讲到两种不同形式感觉时，哪一种形式与所是东西更相吻合，或者更能表现事物的本质，这总是个合情合理的问题。因为感觉到的东西，或者说一般的假象，是见者和被见者之间的实在关系，或者相互作用，因而总是由它们各自特性所决定。人的外部世界和鼹鼠的外部世界，两者都是由相对现象或假象所构成；然而不见得有谁认真地怀疑过，这两个感觉到的世界中的一个优越于另一个，与接近真理更相符合。

我们知道，人除了动物的物质本性以外，还具有理想本性，这理想本性把他同绝对真理或者上帝联系起来。除了自己生存的物质或经验内容以外，每个人都含有神的形象，即特殊形式的绝对内容。这个神的形

象是我们在理性中，并通过理性从理论上抽象地认识到的，而在爱中却是具体生动地认识到的。如果这个通常隐藏在物质现象中的理想本质的启示，在爱中不只囿于内心感觉，而有时可以在外部感觉领域中觉察得到，那么我们就必须承认，作为神的形象在物质世界中可见复原的开端，作为真正理想人性体现的开端的爱，具有更大的意义。爱的力量一转到世上，便改造外部现象的形态并使它具有灵性，从而向我们展示其客观实力，以后的问题就看我们的了：我们自己必须理解这个启示，利用这个启示，使它不再成为某种奥秘的倏忽即逝、高深莫测的闪光。

神的形象在物质人类中复活的心理—物理过程，无论如何不可能离开我们而自行完成。它的开端，正如这世界上一切最好东西一样，始于我们模糊不清的尚未意识到的过程和关系领域；这里有生命之树的萌芽和根基，但它的生长要靠我们有意识的行动；伊始有消极的感性敏感就足够了，但是随后必须要有积极的信仰、道德义举和辛勤劳动，使自己保持住、加强和发展这个光辉的、创造性的爱的赐物，以便通过它在自己和他人之中体现神的形象，并由两个有限的凡人创造一个绝对的不朽个性。如果说爱的理想化不可避免而又不由自主，透过经验假象向我们揭示被爱对象的遥

远理想形象，那么，当然不是只为了我们去欣赏它，而是为了使我们以真正信仰、生动想像和真正创造的力量，按照这个真实样式去改造与它不相适应的现实，使之具体化为真实现象。

但是，到底是谁曾经想过某种与爱相似的东西呢？中世纪的恋诗歌手和骑士有强烈的信仰，理性却很贫乏，只要把爱的理想同其本人视为同一，他们就心安理得了，装作看不见他们的明显不相适应。这样的信仰既牢固又徒然，就像名扬四海的骑士封·格伦瓦留斯“在阿马利亚城堡旁”“永远一个姿式”所坐过的那块石头。

除了这种驱使以崇敬心情直观和热情歌颂虚构的理想化身的信仰以外，中世纪的爱当然还同建立功勋的渴望相联。但是，这些好战的破坏性功勋，由于与激励他们的理想毫不相干，所以不可能实现这些理想。就连那个完全沉醉于为他揭开天国之美的印象而贫困潦倒的骑士，也没有把天国之美同世俗现象混淆起来，而受这种启示的鼓舞，他只是去实现给外乡人带来比之“永恒女性”好处和荣耀更大的灾难之壮举。

神明之光！最神圣的玫瑰！
它高昂而又疯狂地叫喊。
它的威吓犹如雷霆，

穆斯林都为之惊倒。

为了惊倒穆斯林，当然没必要有“一个莫名其妙的幻象”。但是，基督教的天堂幻象与现实生活中“高昂而又疯狂”力量之间的这种不协调，却笼罩整个中世纪骑士阶级，直到最后，有名骑士、拉曼查的堂吉诃德，屠杀许多羊群，毁坏不少风车叶片，可是丝毫没有使女饲牛员接近于杜尔西内娅的理想，并没有得到自己迷误的公正意识，而仅仅否定了意识：如果说那位典型骑士最后仍然忠实于自己的幻象，“他疯疯颠颠地死去”，那么堂吉诃德则因疯疯颠颠而在自己理想中陷入极度悲伤和绝望。

堂吉诃德的失望就是骑士阶级留给近代欧洲的遗言。这遗言迄今仍在我们身上起作用。爱的理想化，一旦不再成为疯狂功勋的源头，对任何功勋也就不起作用了。它原来只是一个诱饵，逼使我们追求世俗的肉体占有，一旦当它完全没有达到理想目标，便销声匿迹了。爱之光无论对于谁都不是通往失去的天堂的指路明灯；人们把它看作寡情的“天堂训诫集”的幻想之光，随后大自然就把它熄灭，因为未来的世俗表象完全不需要它。[3] 事实上，这个光熄灭了歪曲事物真正秩序的我们爱情之软弱和无意识。

四

外部结合，日常生活的尤其是生理的结合，不具有特定的爱的关系。没有爱，这种结合照样发生，没有这种结合，爱依然常在。这种结合对于爱之所以必需，并不在于它是不可改变的条件和独立的 目标，而仅 仅在于它是爱的最终实现。如果把这个实现当作先于爱的理想行为的目标，那就毁了爱。一切外部行为 或 事实本身什么都不是；爱仅仅由于自身意义或思想，才成其为人类个性统一体或整体的复原、绝对个性的创造。与爱有关但其本身什么也不是的外部行为或 事 实 的 意义，决定于它们对构成爱本身及其行为的关 系。如 果把一个零置于整数之后，这个整数就增加十 倍，但 是，如果把零置于整数前面，那它就减少十倍，或者化为小数，失去其整数性质，变成十进位分数；整数前面 的 零越多，分数就越小，它本身也就越近于零。

爱情本身只是一种动机，它向我们提示，我们能够而且应当恢复人本质的完整性。每当人心灵中点燃起这神圣火花时，痛苦呻吟的有生之物就等待着圣 子 的第一个荣耀启示。但是，如果没有人类精神的自 觉 活动，神的火花就会熄灭，而被欺骗的本性就会为新的希望去创造新的一代人类之子。

一直到我不愿意完全承认并且彻底实现真正的爱所要求的、爱的思想所包含的一切为止，这个希望是不会实现的。只要是自觉的爱的关系和实际解决爱的任务，首先要遏止两个事实，即谴责我们无能为力和替那些认为爱是幻想的人作辩护。按照爱的基本意义，我们在爱情中肯定了另一个性的绝对意义，而这样做也就肯定了我们自己的绝对意义。但是一个绝对的个性不能是短暂的，也不能是虚无的。死的不可避免和我们生命之虚无，却与包含在爱情里面的过高肯定自己和他人的个性水火不相容。这种感情，如果很强烈，又很自觉，那就不能容忍相信所爱的人和我们自己行将到来的衰老与死亡。同时，不容争辩的事实是，所有的人都已经永远死去或正在死去，所有的人或者几乎所有的人，都承认这个确定不移的规律（甚至在形式逻辑中，人们也利用这个信念来建立标准的三段论：所有的人都会死，凯尔斯是人，所以凯尔斯也会死）。的确，有许多人相信灵魂不灭；但是，爱情最能说明这种抽象信念之不足。没有躯体的灵魂不是人，而是天使；但是我们爱这个人，爱完整的个性，如果爱是这个个性豁达和灵性的开端，那么爱必然要求保存这样一个个性，要求这个人永远年轻和不死，永存于体现活的灵魂的有形机体中。天使或者纯粹灵魂不需要豁达和灵性；只

有肉体才谈得上豁达和灵性，肉体是爱的必然对象。自己喜欢的一切都可以想像，但是只有活的具体东西才可以去爱，而真正爱它，就不可能容忍相信它的毁灭。

但是，如果说死亡不可避免与真正的爱水火不相容，那么不死也就与我们生命之虚无水火不相容。对于人类大多数来说，生命只是繁重的机械劳动和深情而摧残意识的快感之更替。而那一小部分人，虽然有机会关注生活方式和生活目的，但他们不去做这些事情，而是利用他们摆脱机械劳动的自由去干毫无意义、极不道德的事情，以打发时间。我用不着去传播这种庸俗生活的空虚和不道德，因为这在《安娜·卡列尼娜》、《伊凡·伊里奇之死》和《克莱采奏鸣曲》中极为出色地再现了。①在回到自己主题时，我只指出这样一个明显看法，认为对这样的生命来说，死不仅不可避免，而且完全合乎愿望：能不能离开可怕的忧郁心情去想像上流社会的某一位太太，或者某一个寻欢作乐者，或者牌迷这种无休止的生活呢？

这种生命的不死和水火不相容，可以说一目了然。但

---

① 我们的"社会"，包括上流社会的太太，都以赞美心情读过这些作品，特别是《克莱采奏鸣曲》；但是，不见得哪怕有一位太太在读过之后，拒绝任何游览萨尔河的邀请，——这样，只用道德，哪怕是现代艺术形式的道德，也难以改变社会人们的实际行为。

是只要我们稍加注意，就必须承认其他显然更丰满的生命也具有这种水火不相容。如果我们不拿上流社会的太太或牌迷来作证，而是拿给人类留下不朽作品，或者改变民族命运的伟人、天才来作证，那么我们就会发现，他们的生活内容及其历史成就，只是作为一成不变的东西才具有意义，但是，如果这些天才的个人生命无限地继续下去，那就失去任何意义了。很显然，作品之不朽并不要求，甚至它本身还排斥其作者个性的持续不朽。可否想像莎士比亚分秒不停地撰写剧本，牛顿无休止地研究天体力学，就更不用说亚历山大大帝或者拿破仑盲目无限地从事其事业了，尽管他们以此称著于世。不言而喻，科学、艺术、政治虽然给人类精神的每次愿望以内容，满足人类暂时的历史需要，但无论如何都没有表达人的个性绝对的、自满自足的内容，因而也不需要个性之不死。只有爱才有这个要求，也只有爱才能达到这个要求。真正的爱是这样一种爱，它不仅在主观情感上确信他人和自己的个性的绝对意义，而且在现实中证明这个绝对意义，有效地把我们从死亡之不可避免中拯救出来，使我们的生命充满绝对内容。

第四篇

一

“狄俄尼索斯和哈得斯——是一回事”，古代圣贤这么说。狄俄尼索斯是年轻的血气方刚的充满生命活力的神，是果实累累而又激动不已的大自然之神，——同样，哈得斯是死去的幽灵昏暗而沉寂王国的无力统治者。生命之神与死亡之神——是同一个神。这是真理，对于自然有机界来说是无可争议的。在个体生灵身上涌现出的生命之泉不是他自己的生命，而是异己的生命，对他冷漠无情的生命，就等于死亡。低等动物界这一点非常明显；在这里个体生灵的存在只是为了繁殖后代，然后就死去；许多动物没有在繁殖后活下来，就地死去，有些动物在繁殖后尚能短期存活。但是，如果说个体的这种生与死，即类的保存与灭亡的联系是自然规律，那么另一方面，自然本身在其前进发展中，就越来越限定和削弱自己的这个规律；个体作为维持类生存的工具和随这个功能完成而死亡的必然性，仍然保留下来，但是，这个必然性的作用，随着有机体

的完善，随着个体独立和意识的发展，就愈加不那么公开表露出来了。由此可见，狄俄尼索斯和哈得斯的同一律——类生命与个体死亡的同一律——同样，或者说类与个体间对立和对抗的规律，在有机界的低级阶段上发生强有力的作用，可是随着高级形态的发展，这个规律却越来越削弱；如果说果真如此，那么随着具有自我意识和独立活动能力、把自己同自然界分开、认为自然界是客体、因而从自然要求中获得解放、有了内在自由这样个体的出现，结束类对个体统治的时代，不是近在咫尺了吗？如果大自然在生物进化过程中愈加尽力限制死亡规律，那么人在历史过程中不是应该完全废除这个规律了吗？

不言而喻，如果人继续像动物一样繁殖生养，那他也会像动物一样死去。但是，另一方面也同样十分清楚，性生活的禁歌也不能使他摆脱死亡，永葆 童贞者死，阉人也是如此；前者和后者都没有特别的长命。这是可以理解的。一般地说，死是生物的解体，是其构成因素的分裂。但是，两性之间的分离——不是由于生育行为中外部暂时结合消灭两性的分离——这个人类本质的分离本身已经处在解体状态，并开始走向死亡。处于性分离状态就是处于死亡道路，可是谁不愿意或者不肯放弃这条道路，就必须按照自然的必然性，在这条

道路上走到底。谁要是扶植死亡之根，谁必食死亡之果。不死的只能是完整的人，如果生理的结合不能有效地恢复人本质的完整，那就意味着这种虚假结合必须由真正结合来取代，但决不是由放弃一切结合，即保持现状中分离的，因而导致死亡的人类本性的意愿来取代。

两性的真正结合到底何在，又怎样去实现呢？我们的现实离开这个真理竟如此遥远，致使我们把不到极端的、不到令人发指地步的非正常状态当作常规。这一点在继续讲下去之前需要进一步阐明。

二

近来，在德国和法国精神病理学文献中出现几部专著，大谈其中一位作者称之为的性病态心理，即种种偏离正常性关系的现象。除了法学家、医学家和病人自己的特殊兴趣以外，这些著作还从另个方面，大概无论作者本人还是大多数读者都没有想到的方面动人心目，就是说在颇具名望和完美无缺德性的学者所撰写的文章中，简直令我们感到吃惊：关于性关系的常规，关于这方面何为正当以及为什么，都没有一个明确的概念，因此也没有给偏离常规下个定义，就是说，他们研究的对象变成偶然和任意的东西。在他们那里，习

惯性或非习惯性成了唯一标准：比较少见的性方面欲望和行为被看作病态偏离，需要治疗，而那些符合习惯具有普遍意义的性方面欲望和行为则被确立为常规。于是常规与习惯性偏离相混淆，应份东西与临时东西相等同，达到极为荒谬可笑的程度，比方说，在上述一本著作的决疑部分中，我们经常看到这样一种治疗方法：给病人脑子里塞满坚定的医疗建议，主要是催眠性的暗示，女人裸体或其他正常性行为性质（原文如此）的猥亵情景，引起病人自己的想像，如果在这种人工的刺激下，病人开始自愿地、经常地和顺利地进出妓院……因此认为治疗获得成功，病人完全康复。很奇怪，怎么没人出面阻止这些可敬的学者，哪怕用这样的简单想法：这种治疗愈成功，病人也就愈容易陷于这种必然性，即从一个医学专业去求助另一个医学专业，精神病学家的成功岂不给皮肤病学家惹出更大的麻烦。

这些医学书籍中讨论的性感觉反常，我认为是个重要问题，如同已进入我们社会的日常生活，并且被认为是正常的、可以接受的东西发展到了极端。这些不寻常现象只不过是更明显地反映了我们性生活一般关系所固有的丑陋现象。这一点可以由考察一切性感觉局部反常来证明；但是，我希望，在这个问题上请原谅，

论据不能面面俱到，我只能集中在一个更普遍而又不那么丑恶的性感觉反常上。很多人，几乎总是男性那里，激起这种感觉的主要是，有时仅仅是异性的某一部分本质（如，头发、手或脚），甚或外部物品——相当的衣着等。人们把这种反常叫做爱的恋物欲。这种拜物教的反常在于把部分当作整体，把属性当作本质。但是，如果激起恋物欲者性感的头发或脚是女人身体的一部分，那么，要知道，这个身体及其所有组成部分本身，只不过是女人本质的一个部分，然而如此之多的爱女人身体的人，毕竟没有被称之为拜物教者，没有被看作疯子，更没有得到任何治疗。但是，这里的区别到底何在？莫非在于手或脚与整个身体相比是一个小的表面？

如果说，把部分当作整体这样一种性关系原则上是不正常的，那么，千方百计追求女人身体来满足感情之需，因而把灵魂和身体截然分开的人，就应该算作性关系不正常的人、精神病人、爱的恋物欲者，甚或恋尸欲者。然而，这些活着就已死亡的迷恋尸体者却被视为正常人，几乎整个人类都要经历这第二次死亡。

没有泯灭的良心和同哲学观点完全相吻合的非粗俗美感，都无条件地谴责以人本质低级的动物一面同高级的精神一面相割裂、相孤立为基础的任何性关系。

但是，离开这个原则，便不可能找到任何一个正确无误的标准，来区分性关系上的何谓正常，何谓不正常。如果性的生理需要无论如何有权得到满足，只因为这是需要，那么这样的“爱的恋物欲者”的需要，也同样有权得到满足，在他看来，性关系上唯一渴望的物品就是一条搭在绳上刚刚洗过尚未晒干的围裙。①如果说在这样一个怪人和一个频繁出入妓院的先生之间有什么差别，那么这差别一定对恋物欲者有利；迷恋一条围裙，无疑很自然，也很真诚，因为他找不出任何虚假的理由，而许多人出入妓院，完全不是出于这种实际需要，而是由于虚假的卫生见解，由于受酒鬼的影响而效仿坏的典型等等。

通常，人们之所以谴责性心理变态行为，是因为这种行为不符合性行为的自然目的，即繁殖生养。谁要是说一条刚洗过的围裙，或者一双旧鞋可以用来生育后代，那当然是无稽之谈；然而不见得比认为妓院制度适合于此目的更荒谬。“自然的”淫荡也像“非自然的”淫荡一样，显然不利于生养后代，所以从这个观点看，没有丝毫根据认为，这两者中一个正常，而另一个不正常。最后，如果从是否给自己或别人带来危害的观

---

① 参看比奈：《爱的拜物教》以及克拉夫特-埃宾：《性精神变态》。

点看，那么当然，剪掉素不相识女人的一绺头发，或者偷走她的手帕的恋物欲者①，给他人财产造成损失，也败坏了自己的名誉，但是，这样的危害，难道能和那种招致“自然地”满足“自然”需要相当普遍后果的可怕传染病不幸传播者所造成的危害相比吗？

三

我讲这些，并不是替满足性欲的非自然方式辩护，而是谴责那种虚构的自然方式。一般来说，讲到自然性和非自然性时，不能忘记人是复杂的生物，对于构成人的一个本原或因素是自然的，对于另一个本原或因素就可能是反自然的，因而对于整个人就是不正规的。

人作为动物，通过一定生理行为满足自己无限的性需要，这很自然，但是，人作为一个道德主体，认为这种行为违反自己的最高本性，并且耻于这种行为。作为社会动物，人自然要以社会道德法律的要求来限制属于他人的生理功能。这个法律从外部来限制和阻止动物性功能，把它变成实现社会目标——结成家庭联盟的工具。但是，事情本质并没有因此而改变。家庭联盟仍然以两性的外部物质结合为基础：它使作为动物的人处于先前的分裂、两半分的状态，这就必然导致

---

① 参看，同上。

人的本质进一步分裂，即导致死亡。

如果人超越自己的动物本性，只是一个社会道德主体，那么在这两个对立因素——对于他同是自然的——中，最终胜利仍然属于前者。社会道德法律及其基本体现——家庭，把人的动物本性变成人类发展所必需的界限，调节人们的生活，但没有开辟不死的道路。个体的本质，如果仍然处于动物生活规律统治下，在社会道德生活秩序中同样会衰竭、灭亡。大象和乌鸦甚至比一个谨慎有道德的人活得更长久①。但是，人除了动物本性和社会道德法律之外，还有第三个高级本原——精神的、神秘的或者神的本原。先于导致死亡的动物本性生理结合，先于社会道德方面不能拯救死亡的合法联合，都应当是在上帝之中导致不死的联

① 不久前有个死和怕死的传说，需要指出的是，除了怕和冷漠态度——同样不配称思索着热爱着的人的——，还有第三种态度——斗争和战胜死亡。这说的不是道德和身体都健康的人很少关心的自身死亡，而是其他被爱的人的死亡，关于这种死亡，在爱者看来不可能有不偏不倚的态度（参看《约翰福音》11章33—38节）。

这种态度的伸缩性是理性的要求，不过，只有在人的死亡是绝对不可避免的出路的情况下才有可能。但是，人们总是在设想这一点，可从来没有证明过，这也不无原因，因为证明这一点是不可能的。说在一定条件下死亡不可避免，这当然没有争论，但是，说这些条件是唯一可能的，决不能加以改变，因为说死亡是绝对的必然——对此也没有丝毫的理性根据。

合，因为上帝并不只是以人类规律来遏制自然凡人的生命，而且以永恒的、永不消失的恩典促使人的生命再生。这第三个——实际应该是第一个因素及其固有的要求，对于一个完整的人，作为分有最高的神本原和在神与世界间起中介作用的本质来说，是完全自然的因素。而其他两个因素，即动物本性和社会法律，本来也是自然的因素，但是如果与这最高本原相分离，并取而代之，那么就成为反自然的了。在人的性爱方面，反自然的东西，不仅仅是一切混乱的、失去最高精神圣洁的、与动物相似的满足感性需要（各种奇怪的性心理现象除外），而且那种只基于公民法律，只为某种道德目的而不管人的精神即神秘本原的联合，也不配称人的联合，是反自然的联合。但是，正是这种从人的本质来看的这诸种关系的重新配置，在我们生活中占了上风，并且被公认为“正常”，因此把一切谴责都转向不幸的性爱心理变态者，而他们只不过是把这种最普遍最盛行的反常现象，弄到了可笑的、不成体统的、有时甚至让人讨厌的，但多数又是比较无害的极端。

四

精神病学家所研究的种种性本能反常现象，只不过是人类这方面一般广为流传的反常现象的一个古怪

变种，即罪与死王国赖以维持和存在反常现象的变种。虽然对于完整的人来说，这三种关系都是自然的关系，或者是两性间的联系，即动物生活或低级本质的联系，其次是道德的或受法律约束的联系，最后是精神生活联系或与上帝的结合，——虽然这三种关系在人类中都有，但是它们的实现却是反自然的，就是说它们相互独立地、与它们真正意义和正常秩序相反地，而且又是不平等地变成现实。

动物生理联系本来应该排在最后，但是在我们现实中却排在第一位。这个联系被公认为全部事情的基础，然而实际上它只不过是全部事情的最后完成。许多人认为，这里所说的基础与最后完成相吻合：他们没有超出动物关系一步；其他人则认为，正是在这个广泛基础上，建立起合法家庭联盟的社会道德上层建筑。这里把日常生活的中期当作它的顶峰，本来应该成为永恒统一体暂时过程被认识了的自由表现，却成了毫无意义的物质生活必由的渠道。最后，作为罕见的例外现象，在少数特殊人物看来，就是搞纯粹精神恋，它的全部内容早已由低级的男女关系所戳除，因此，它不得不满足于幻觉的、无果的而又不问任何任务和生活目的的多情善感。这种不幸的精神恋酷似古画中的小天使，只有头和翅膀，别无其他。这种天使由于没有双手，

什么事情也做不了，也不能向前运动，因为它们的翅膀只具有维持一定高度不动的力量。精神恋就处在这种崇高而又令人可怜的状况中。性关系上的激情是以一定的，哪怕可耻的行为为目的；合法的家庭联盟同样实现着暂时不可少的行为，尽管这行为不那么体面。但是，到目前为止的精神恋清清楚楚表明，根本没有任何行为，因而也不足为奇：大多数聪明人“并不相信这种爱”，或者只是把它当作诗歌。

很明显，这种唯精神恋，如同唯肉体爱和唯生活联盟一样，也是一种反常现象。绝对的标准就是恢复人本质的完整性，这个标准是否遭到破坏，可以丢开不管，结果还是产生了不正常的反自然的现象。所谓精神恋不仅是不正常的，而且是毫无目的的现象，因为精神恋所追求的精神与感性的分离，不是通过这种最好方式，而是通过死亡实现的。而真正的精神恋并不是无力地模仿和预示死亡，而是战胜死亡；不是不死和死、暂时和永恒的分离，而是变死为不死，变暂时为永恒。虚假的精神是肉体的否定，真正的精神则是肉体的再生、拯救。

五

“上帝造人的日子，是按自己的形象，造男人和女

人。”

“这是一个伟大奥秘，但是我讲的是基督和教会。”

造人所依据的最好的上帝神秘形象，不是和人本质某个部分，而是和它的两个基本方面，即男性和女性的真正统一体有关。正如上帝对其造物、基督对其教会的关系一样，丈夫对妻子亦应如此。虽然这句话是人所共知，但其意义却鲜为人所理解。像上帝创造宇宙、基督创造教会一样，人也必须创造自己的女性附加物。男人是主动的本原，女人是被动的本原，男人必须在构造上影响女人的智慧性格，这当然是一个基本观点，但我们所说的不是这种表面关系，而是使徒所说的“伟大奥秘”。这个伟大奥秘虽然不是人神关系之间的同一性，但却是本质的相似性。基督之创造教会有别于上帝之创造宇宙。上帝从无，即从纯粹潜在存在，或者不断被填满的（从上帝创造中接受思想所理解的事物现实形式的）虚无中创造宇宙；而基督则是以各种既成的、有灵性的及其部分独立的材料中创立教会，只需把新的精神生活原则传授给它，使之达到新的最高统一境界。最后，人为其创造活动有了女人这样的材料，这材料按其真实程度与他自身相等，他对这个材料只享有首创的潜在优势，只享有通过完善道路上第

一步的权力和责任，而不是实际的完善。上帝之于众生灵，犹如全有之于虚无，亦即绝对完备存在之于纯粹潜在存在，基督之于教会，犹如现实完善之于构成现实完善的潜在完善，而丈夫和妻子之间的关系是两个具有不同作用但又同样不完整的潜力之间的关系，只有通过相互作用的过程才能达到完善。换句话说，上帝决不从生灵身上得到什么，即决不增加任何东西，而是把一切赐给众生灵；基督也不从教会得到任何完善意义上的东西，而是把一切完善赋予教会，但是他从教会得到其完备集合体意义上的增加；最后，人及其女性的alter ego（第二个我），不仅在实际上，而且在理想上互为补充，只有通过相互作用才能达到完善。人作为创造的主体，只有同时在他自己心中恢复上帝形象，才能使他所爱的对象恢复上帝形象；但是为此，他自身并没有力量，因为如果他有力量，就不需要恢复上帝形象了：自己既然没有力量，那就需要从上帝那里得到。因而，人（丈夫）相对于自己女性附加物则是创造性的本原，但并不是他自身，而是作为神力的中介和向导。严格地说，基督也不是单靠自己的力量创造任何东西，而是靠神灵的相同力量；然而他即将成为上帝本身，所以按其本质和现实就拥有这种力量，而我们靠恩典和理解，只具有接受这种力量的能力（潜力）。

在来论述实现真正的爱过程中，即人的本质整体化或者恢复人本质上帝形象过程中的基本问题的时候，我预见到许多人的迷惑：为什么要在爱这样一个简单事情上爬到这高不可攀的虚构的高度？如果我认为爱的宗教标准是虚构的，那么我当然就不会提出这个标准来。同样，如果我所指的只是单纯的爱，即两性间异乎寻常的关系，——可能的东西，而不是应有的东西——，那么，我当然也就不会对这个问题发表任何意见，因为毫无疑问，这种简单关系属于这样的事物，关于这种事物，有人说：这样做不好，但为此争论不休也不好。可是，我理解的爱却相反，是一种非常复杂的、被弄得模糊而混乱不堪的、需要充分有意识地鉴别和研究的事，对于这件事需要关注的不是一般东西，而是真理……枯死的树桩当然比枝繁叶茂的树更简单，一具尸体当然比一个活人更简单。单纯的爱的关系是由被称之为死亡的最终和极端简化所完成。“单纯的”爱这种不可避免而又不尽人意的结局，唤起我们去为它寻找另一个更为复杂的本原。

六

真正的爱首先是建立在信仰之上。爱的根本意义，正如已经指出的，在于承认另一个生灵的绝对意义。但

是这个生灵在其应为现实感性感知的经验存在中，并不具有绝对意义：就其身价而言它是不完整的，就其存在而言又是暂时的。因而我们只能从信仰来肯定它的绝对意义，这信仰就是报知所希望的东西，就是揭露看不见的东西。但是，在这里信仰又是指什么呢？相信绝对东西，因而相信这个人无限意义，其本意到底何在呢？就其独立性和单个性而肯定这个人自身的绝对意义是荒谬的，同时也是亵渎神明。“崇拜”一词在热恋中当然用得很广泛，然而“疯狂”一词在这方面也有其合法使用。总之，遵守矛盾定义不容等同的逻辑规律，遵守不容偶像崇拜的真正宗教诫律而论，我们就必须说，对我们所爱对象的信仰，指的是肯定这个对象存在于上帝之中，因而具有无限意义。不言而喻，这种与“另一个”自我的超验关系，这种想像中把另一个转移到神明领域中去，也必须以对自身的关系，以自己转移到神明领域中去并肯定自己为前提。我只能承认其人的绝对意义，或者相信他（没有这一点，便不可能有真正的爱），才能肯定他在上帝之中，从而相信上帝本身，相信自己存在的根和中心在于上帝中。这三位一体的信仰就是一个内在行为，而这个行为为人与他的“另一个”的真正结合，为恢复他（或者他们）中的三位一体上帝的形象，奠定了初步基础。在时间和

地点现实条件下的信仰行为就是祈祷（就这个词的基本意义，而不是就其特定意义而言）。自己和另一个在这方面的牢固结合，就是走向真正结合的第一步。这一步本身虽然很小，但是没有这一步，也就不可能有下一步和更大的一步。

既然在永恒而又不可分的上帝看来，一切同时立即俱在，一切在于一，所以无论承认哪一个个体生灵在上帝中，都意味着承认它不在自身单一性中，而在一切中，或者更确切地说，在一切的统一体中。但是，既然这个现实个体生灵没有加入一切的统一体，作为孤立的物质现象而存在，所以我们有信仰爱的对象，就必须同我们本能爱的经验对象区别开来，尽管同这个对象不可分割地联系在一起。这是同一个人的两种不同形式，或者说是两个不同的存在领域。前者暂且只是一个理想。但是通过现实的、有信仰的和能看得到的爱，我们就会知道，这个理想不是我们的凭空捏造，而它表示的只不过是对象在外部实际现象中尚未实现的真实。

这个所爱对象的真实理想，虽然在爱的激情刹那间，透过实际现象闪现出来，然而一开始只是作为想像的对象更清楚地表现出来。这个想像的具体外貌，即我此时赋予所爱的人的理想形象，自然是我自己的创

造，但又不是从无的创造，而此时此地在我灵魂窗口出现的这个形象的主观性，丝毫也证明不了自己想像的对象的主观性，亦即我认为的现有性格。如果对于我这个处于超然世界此岸的人来说，一定的理想对象只是我的想像产物，那么这并不妨碍这个对象在另一个更高的存在领域中的全部现实性。虽然我的实际存在不在这个更高的领域中，但是我们头脑和思想却并不完全与它格格不入，我们还能获得关于这个领域存在规律的某些抽象概念。这就是首要的和基本的规律：如果在我们的世界上，单独和孤立的存在是事实和现实，而统一只是概念和理想，那么在那里则相反，现实是统一，或者确切地说，是万物一统，而单独和孤立只是潜在的、主观的存在。

由此可以得出结论，这个人在超验领域的存在，不是当时现实意义上的个体存在。在那里，即在真理中，个体的人只是有生命的和实际的一道光，然而是理想明灯——万物一统实质的一道光。这个理想个人，或者拟人化的理想，只是万物一统的个体化，而万物一统不可分地存在于自己每一个个体化中。因此，当我想像所爱对象的理想形象时，这个形象就把这万物一统实质传达给我们。那么我们应当怎样去想像它呢？

七

上帝作为一，与自己的另一个，即不是它自身的一切相区别，从而把这一切和自己统一起来，以绝对完善的形式立即同时去想像一切，因而它是一。这另一个虽然与神的原初体不相分离，但又有差别的统一体，相对上帝而言，是被动的即女性的统一体，因为这统一体的永恒空虚（纯粹潜力）在接受神的全部生活。但是，如果说纯粹空虚是这个永恒女性的基础，那么对上帝来说，便是以永恒隐蔽的方式从神灵那里接受下来的绝对完善。这个完善对于我们还只是在实现中，而对于上帝，即在真理中，已经是现实。我们世界向往的理想统一体，构成宇宙与历史发展目标的统一体，不可能只是某一个人的主观概念（因为到底是谁的？），它确是上帝之爱的永恒对象，是上帝永恒的另一个。

这个上帝之爱的生动理想，先于我们的爱而包含着我们的爱理想化的秘密。在这里低级本质的理想化，同时就是高级本质理想化的开始，爱的激情的真缔也就在这里。高级本质的完全实现，即个体女性本质转化为与其灿烂的光源——永恒的神的女性不可分的光，将是个人与上帝实际的、不只主观的而且客观的再联合，是活生生不朽的神的形象在他身上的复原。

真正爱的对象不是单纯的，而是双重的：首先，我们爱理想的本质（不是就抽象意义，而是就属于另一个更高存在领域的意义而言），我们就必须把它引入我们的理想世界，其次，我们爱人的自然本质，因为它为前者的实现提供活生生的个人材料，又经过这一点，并非在主观想像意义上，而是在其客观转换和再生意义上变成现实。由此可见，真正的爱是不可分割的上升的爱和下降的爱（amor ascendens和amor descendens，或者柏拉图正确加以区分、但又错误地使之分开的两个阿佛罗狄忒——'Αφροδιτη Οὐρανια和'Αφροδντη Πανδημοζ①），对于上帝来说，它的另一个（即宇宙）开天辟地以来，就具有完美的女性形象，但是上帝想要使这个形象不只为上帝而存在，而且使它和每个能与它结合的个体都可实现和具体化。这个实现和具体化也是永恒女性自己的愿望，因为这永恒女性不只是神思想中存在的无所作为的形象，而且是具有实力和行动的活的精神本质。宇宙和历史的全部过程，就是永恒女性实现和具体化为丰富多样形式和阶段。

在真正被理解和真正得到实现的性爱中，这个神

① 即阿佛罗狄忒—乌剌尼亚和阿佛罗狄忒—潘得摩斯，前者是高尚的精神爱情之神，后者是色情爱神。—译者

的本质就得到了自己最终具体化为人的个体生命的手段，得到了最深刻的，同时也是最外在的具有现实感的与人相结合的方式。由此而出现的是，伴随不完美的爱而来的、把它变成人和神极至快乐——hominom divomque voluptas的天堂极乐之光。由此同样产生了无力留住自己真正对象、离它越来越远的爱的极大痛苦。

在这里，崇拜和无限忠诚这些成分取得了合法地位，这种感情为爱所固有，但如果只对其世俗对象而不要天堂对象，那也就没有意义了。

爱的双重性，或者最好是说两面性的神秘基础，解决了爱的重复可能性的问题。我们所爱的天堂对象只有一个，对于一切人永远是同一个，即神的永恒女性；但是，因为真正的爱的任务，不仅在于敬仰这样一个至高无上的对象，而且在于使它实现和具体化为另一个相同女性形态并具有世俗本性的低级生灵，然而这个生灵只是众多生灵中的一个，所以它对爱者的唯一意义就可能是暂时的。但是，该不该是这样，为什么，这个问题通过每一个体情况已经得到解决，并不取决于真正的爱过程唯一不变的神秘基础，而是取于这一过程进一步的道德和性关系条件，这条件我们必须加以考察。

第五篇

一

不由自主和直接的感情向我们揭示出爱的意义，这就是在与另一个结合中找到自己无限性的个人生活的最高表现。这一瞬间的启示就够了吗？难道一生中实际体验自己绝对意义只有一次吗？

我知道，偶而望一望星辰，
我和你，都把它当成了神。

这即使对于诗情画意也难说就足够了，然而真理意识和生命意志决不能安于此。瞬间的无限性是头脑不堪忍受的矛盾，只存在于过去的极乐对于意志乃是痛苦。有这样一种另一个世界的微光闪过之后：

生命的阴影更加暗淡，
犹如掠过的秋日闪电。

如果这种微光是幻觉，那么它只能在记忆中产生羞愧和失望的苦味；但是如果它不是幻觉，如果它向我们揭示某种现实而又随即掩盖起来，让我们看不见，那么我们为什么要容忍这种消失呢？如果失去的东西已成

为现实，那么意识和意志也不会甘心承认它们最终的消失，而要理解它的原因，并加以清除。

近因（正如前面各篇部分地说明的那样）在于歪曲爱情关系本身。这很早就开始了：只有初始的爱的激情才能向我们揭示另一个最好的现实，即具有不同生活原则和规律的现实的极限，正如我们现在充分享有的热情一样，由于这个不是为了向它召唤我们的地方继续前进，而只是为了在从前恶劣的现实（爱超越这个现实刚刚使我们略有提高）中更牢固地扎下根，更稳定地安顿下来；失去的天堂传来的好消息，即有可能重返天堂的好消息，我们把它当作在流放地最终归化、尽快进入完全世袭地占有自己一小块荆棘丛生的领地的邀请；个人狭小囚笼上的裂口，虽可作为爱情的标志，构成爱情的基本意义，但事实上只能导致两人一起的利己主义，然后是三人一起的利己主义，如此等等。当然，这毕竟比独自的利己主义要好一些，但是，爱的曙光向我们揭示的完全是另外一个天地。

生活中的爱情结合一旦转为它现在这样的物质现实，这个结合的秩序就相应地发生混乱。它的“幽冥世界”的神秘基础，尽管如此有力地向我们展示初始的激情，但作为短暂的过度兴奋被遗忘了，而那些只应该作为它受极端制约的表现，却被认为是爱所最希望

的东西、根本目的和最初条件。这后者，——被放到首位，因而失去其人生目的、回到动物本能那里去的肉体结合——，不仅使爱面对死亡，变得无能为力，而且使这种结合本身不可避免地、要比肉体坟墓占领恋人早得多地变成爱情的道德坟墓。

个人直接对抗这种秩序，实行起来要比理解更难：可以用几句话来表明。要清除这种生活现象的不良秩序，首先必须承认它是非正常的，因而肯定尚存在有一个正常秩序，在这里一切外部的和随机的东西，都隶属于内在的生活目的。这种肯定不应空口无凭，应当与外部感性经验相对立，不是抽象原则，而是另一种经验——信仰经验。这后者比前者无比困难，因为比之外来感知，它更决定于内在行为。只有通过连续的有意识信仰活动，我们才能同真实存在领域发生实际关系，并通过这种关系同我们的“另一个”发生关系；只有在这个基础上，我们才能保留和加强另一个对于我们的绝对意义（因为保留和加强我们同他结合的绝对意义）。这绝对意义通过爱的激情直接地、不由自主地被揭示出来，因为这爱的激情有来有往，而对爱的信仰却始终不变。

但是，为了不变成僵死的信仰，它必须不间断地保卫自己不受这种现实环境的影响，因为这里毫无意义

的偶然事件，把自己的统治建立在戏弄动物激情和人类最坏激情之上。对付这种敌对力量，爱的信仰只有一件防御武器——忍耐到底。为要得到自己的极乐，它必须背起自己的十字架。在我们这样的物质环境中不可能保持真正的爱，除非我们把它当作道德行为加以理解和接受。东正教在其婚姻仪式中追忆殉教的圣徒们，并把花环比作他们的桂冠，这不无道理。

宗教信仰和道德行为，在保卫个人及其爱情在他一生中免遭物质环境吞没，但是还不能使他战胜死亡。内心的爱情再生，即矫正被歪曲了的爱情关系，修正和废除自然生命的不良规律，这对外部世界和人本身来说都一样。他实际上仍然是有限的受物质本性支配的人。他与其附加的个性内在的——神秘的即道德的——结合，既不能战胜他们的相互分离和隔绝，也不能战胜他们对于物质世界的共同依赖。最后胜利仍然不属于道德行为，而属于有机界不可抗拒的生死规律，而彻底坚持永恒理想的人们，将同人的尊严，而不是同动物的无能为力一起死亡。

只要个人行为只局限于其直接的对象，即纠正两个人之间被歪曲了的个人关系，那么这行为仍然不能取得什么特定的成功。因为真正的爱所遭遇的邪恶，两个内在互为补充的生灵之间分离、隔绝和外部对抗

的邪恶，——这邪恶是我们生命，也不只我们生命，而且整个世界生命所遭受的总歪曲的局部的，哪怕是很典型的情形。

个人要有效地拯救自己灵魂，也就是使自己个体生命在真正的爱中复活和不朽，只有共同地或者所有的人一起才能办到。他有权力和义务保护他的个性，使之不受普遍存在的不良规律所吞没，但是，并没有把自己利益同所有活着的人的真正利益割裂开来。我们决不能从爱的最深最强烈的表现是通过两个互为补充生灵的相互关系反映出来这一点得出结论说，要使这种相互关系作为独立自在的现象，能够把自己同其他一切分离和孤立起来，相反地，这种孤立就是爱的死亡，因为性关系本身尽管有其主观意义，但客观上却只能是短暂的经验现象。同样，我们也决不能从两个人的完美结合将永远是个体生命的基础和真正形式这一点得出结论说，这个封闭在自己个性完美之中的生命形式，必然总是空空的，然而事实上恰恰相反，由于人的本质所决定，这个形式能够而且注定充满包罗万有的内容。最后，如果爱的道德意义要求被不义分开的人重新结合，要求自己和另一个相同一，那么，把我们个人的完美与世界范围内统一过程分离开来的使命，就要违反爱的这个道德意义，即使这么一种分离

在肉体上是可能的。

一

由此可见，一切试图把个人在真正的爱中的复活过程分裂开来、孤立起来的作法，都必然会遇到三重不可逾越的障碍，因为把我们生命及其爱同宇宙过程分离开来，就不可避免地，首先，要它面对时间和死亡，在体力上变得无能为力，其次，在智力上变得空洞毫无内容，最后，在道德上变得毫无价值。如果幻想可以跳过物质的、逻辑的障碍，那么必然要在道德死胡同里停滞不前。

我们设想一种不完全是幻想的情形。我们设想，一个人因坚持不懈地集中意志和意识而强化了自己的精神，因禁欲行为而净化了自己有形体的本性，因而实际上恢复了（为他自己和他的附加的“另一个”）人类个性的真正完整，达到了崇高的精神境界和永生。这样一个再生的个性，在每个人仍然遭受痛苦和死亡的环境中，能独享快乐吗？那就让我们再进一步讨论这些问题。就算这一对再生情人已经获得向所有其他人报知他们高尚状态的能力，这当然是不可能的，因为这种状态受个人道德行为所制约，但是，这就算是相当于哲人之石或者长命水之类的东西。于是，地上所有活着

的人都能摆脱邪恶、从疾病中康复，都能获得自由，成为不朽。但是为要同时成为幸福的人，还需要有一个条件：他们必须忘却自己的父亲，忘却自己幸福的这个实际创造者，因为这样一个离奇意义不能归之于个人行为，终究需要千万代子孙以其共同劳动去创造文化，创造道德和思想上层建筑，离开这些东西，个体的再生不仅不可能完成，甚至连想像都不可能。这些成千上万的人们为他人而献身，自己要在坟墓里腐烂，而他们的浪荡子孙将漠不关心地享受自己白白得来的幸福！但是这也要以道德上变野，甚至变得更坏为前提，因为野蛮人敬重自己的祖先，保持与他们的联系。人类最高和最后状态，能够以相同方式建立在非正义、忘恩负义和荣耻不顾的行为之上吗？达到崇高境界的人不可能接受这种非份礼物；如果他自己不能抢走死亡的一切猎物，那他还是以放弃不死为好。

砸碎这酒杯，里面装有剧毒。

幸好，所有这些纯系武断之说，无聊的幻想，所以，事情从来没有达到对人类道德团结的悲剧性考验的地步，这是由于我们和整个世界的自然统一，由于一个人或一代人体力上不可能解决生命攸关的问题的缘故。我们的再生与宇宙的再生，与宇宙的时间和空间诸形态的转换紧密联系在一起。一个完整绝对意义上的个

体真正生命，只有在宇宙生命的相应发展中，才能实现、才能永久存在，因为我们可以而且应当加入宇宙生命的发展，但是宇宙生命并不是我们创造的。我们个人的事，如果是真实的话，那就必定是整个世界的事，即万物一统观念的现实化和个性化以及使一切物质具有灵性。这件事已由自然界宇宙过程准备好了，并在人类历史过程中得到继续和实现。由于我们不知道完整统一体中各部分有千丝万缕的联系，使我们觉得似乎有了行动自由，可是这自由及其全部后果，开天辟地以来早已成为绝对的包罗万有的行动步骤。

万物一统观念最终只能在完整的个性中实现或具体化，就是说，一切事物的最终目标都是每个个体在完整统一体中的最高发展，而这必然包括我们的生活目的，所以这个目标对于我们既不是动机，也不是与共同目标相脱离、相孤立的可能性。世界需要我们，正如我们需要世界一样；宇宙从开天辟地以来就关心保留、发展和永存为我们实际需要和希望得到的一切东西，我们个体实用和应有的一切东西，而我们应当做的，只是尽可能有意识地积极地参与历史的总过程——为我们自己也为所有其他人不可分开。

三

我们世界中与真实存在或万物一统观念相对立的

是物质存在，就是那个以其毫无意义的顽固态度窒息我们爱情，阻止爱的目的实现的东西。这个物质存在主要特点是双重不可入性：（1）时间不可入性，由于时间不可入性，存在的每一连续时刻本身，都不能保留，而是排除前一时刻，或者说从存在中把它排除出去，因此物质中的一切新东西的发展，都以牺牲前者，损害前者为代价。（2）空间不可入性，由于空间不可入性，物质的两个部分（两个物体）不能同时占有同一个地点，即空间的同一个部分，而必须相互排挤。由此可见，作为我们世界基础的东西，是处于瓦解状态的存在，是被支解成相互排挤部分和时刻的存在。可见，我们不得不为众生灵间致命分离而接受如此深重而广泛的基础，我们个人生活的一切苦难盖源于此。克服物体与现象这种双重不可入性，把外部现实环境变成与观念内在一致性相符的环境，这就是世界进程的使命，从一般概念来说是简单的，从具体实现来说又是困难而复杂的使命。

我们世界和生活的物质基础的明显优势依然如此强大，使得许多人，甚至善良的，但有些片面性的人都认为，除了各种形态的物质存在以外，一般来说再没有任何东西存在了。然而，用不着说把这可见的世界看作唯一的世界是一种武断的假说，它可信，但不可证明，

也没有超出这个世界的界限——应当承认唯物主义毕竟不正确，哪怕从事实角度来看。事实上，在我们可见的世界里也有许许多多时间和空间不可入性物质存在的形态，甚至还有否定和废除时间和空间不可入性的形态。这首先就是普遍的引力，由于引力的作用，物质世界各部分并不相互排斥，而恰恰相反，趋向于相互吸引，相互包容。为了预先制定一个原则而去一个一个地堆积虚构的科学假说是可能的，但是对于理性观点来说，从来不可能用惰性物质定义来解释直接对立特性的因素：从来都不可能把吸引归之为广延，从不可入性中引伸出倾向——理解为惯性。但是没有这些非物质的因素，连最简单的有形体都不可能存在。物质本身只不过是不确定的、无联系的原子综合体，比有根据更随意地把似乎为其所有的运动强加给它们。无论如何，对于物体内物质粒子确定而恒常的结合来说，必须使它们的不可入性，或者同样，使它们的绝对无联系，或多或少地由它们之间的相互作用所代替。由此可见，我们的整个宇宙只要不是杂乱无章的零散原子，而是统一有联系的整体，那除了这些零散物质以外，还必须有一个统一形式（以及服务于这统一形式的压制与它相反的因素的力量）。物质世界的统一不是物质的统一，一般地说，不可能有这样的统一，这是一个矛盾逻

辑。由反物质的（按照唯物主义观点，就是反自然的）万有引力定律所构成的宇宙体，是真实的观念整体，是心理物理的整体，或者直截了当地（根据牛顿的 sensorium dei思想）说，是神秘的物体。

除了万有引力的力之外，观念上的万物一统还以精神、肉体的方式，通过光和其他同类现象（电、磁、热）在宇宙物体中得到实现，而它们的特性同不可入物质和惰性物质的属性形成明显的对照，就连唯物主义也不得不肯定地承认，它们是特殊类型的半物质实体，称它们为以太。这是没有重量的、透明的和无摩擦阻力的物质，——一句话，非物质的物质。

我们的现实世界就靠这种万物一统观念的体现者——引力和以太来支撑，而物质本身，即惰性和不可入原子的僵死结合，只有靠抽象的悟性来认识，但是在任何现实中都观察不到，也看不到。我们不知道是否会有这样的时候，就是说真实的实在会属于混乱的物质，宇宙观念会成为无结果的虚弱幽灵；我们只把这个时候看作世界进程在我们可见的宇宙界限内的出发点。

在自然界中一切都已属于观念，但是这观念的真正本质，不仅仅要求一切都属于它，而且要求把一切都包括进去，或者由它所尽收，但是也要求它本身属于一切，要求一切即所有部分的和个体的实体，实际上都拥

有观念的万物一统，都把自己包容进去。完善的万物一统根据自己的概念，要求单一和整体、一般和特殊、全体和部分之间的完全平衡、相等和平等。观念的完整要求最大的整体统一，必须在部分和单个成分的最大的独立和自由中——在它们自身中，并通过它们和为了它们而实现。在这趋势中，宇宙进程达到了创造动物个体的高度，对于它们来说，观念的统一存在于类的形态中，并在性欲时刻可以强烈地感觉得到，因为此时，内在的统一，或者与另一个，与一切的共性，就在同单个异性（它就是这个附加的“一切”）的关系中——在“一”中得到具体体现。动物机体个体生命本身已经包含有某种哪怕有限的与万物一统相似的东西，因为这里实现了有机体所有器官和成分的全面联合和互通。但是，动物的这个有机联合并没有超出其形体构成的界限，为它而附加的“另一个”的形象，也完全局限于同一个单一形体，只不过有局部的物质结合的可能；因此，在爱的生命力中起作用的超时间无限性，或者说观念的永恒性，在这里采取了不好的无限繁殖直线形式，即在单一时间存在的单调更替中重复相同有机体的形式。

在人的生命中，尽管也保留有类的直线繁殖，然而由于意识和有意识交往的发展，却被历史进程所扭曲，

出现了越来越广泛的社会和文化机体。这些社会机体也是由那个产生物质机体的爱的生命力所产生。这个力量直接创造了家庭，而家庭是一切社会的组成成分。尽管有这个起源上的联系，人的个体与社会的关系却根本不同于动物个体与种群的关系：人不是社会的暂时标本。社会机体的统一实际上与它的每个个体成员并存，不仅在个体成员中并通过个体成员，而且为了个体成员而存在，这统一与个体成员有着确定的联系和关系：社会生活和个体生活在一切方面相互渗透。所以，我们在这里看到比物质机体中多得多的体现万物一统观念的完美形象。同时，在这里从内部（从意识）开始时间上（或者逆时间）的整体化过程。尽管人类世代更替，但是在作为一切文化基础的宗教中，在作为社会记忆的传说中，最后，在历史科学中，已经有了个体永存的萌芽。这个永存的不完善萌芽的性质与人类个体本身和社会本身的不完善相吻合。但是，发展进步是勿庸置疑的，而最终任务业已清楚，且近在眼前。

四

如果说虚假生存的根基在于不可入性，即生灵之间的相互排斥，那么真正的生存就是生活在他人中，正如生活在自身中一样，或者说，在他人身上找到自己生

存的积极而绝对的附加物，这种真实生存的基础和类型永远是性爱，或者夫妻之爱。但是，正如我们所见到的，要真正实现它，离开外部环境的相应改造是不可能的，也就是说，个体生存的整体化，必然要求社会和宇宙生存领域有同样的整体化。确定的差别或分离，不管在集体还是个体生存领域，都永远不会也不应被消灭，因为这种普遍的融合可以导致无差别，导致空无，而不是导致完整的存在。真正的联合要以被联合者的真正分离为前提，也就是说，他们由于这种分离，不是相互排斥，而是相互决定，每一方都在另一方中找到自己的完整生存。正如个体爱中两个有差别的，但权力平等和品格相当的人，不是互为否定的界限，而是积极的互为补充，集体生存的一切领域也应是这样：每个社会机体对其每个成员来说都不应是其活动的外部界限，而应是积极支柱和补充：对于性爱（在私生活领域），单一的“另一个”同时就是全体，而从另一方面看，社会全体由于所有成员的积极联合，对于每个成员来说就是实际统一，正像另一个作为它的补充（在更广泛的领域）的活人一样。

如果社会个体成员的相互关系应该是兄弟关系（和子辈关系——就对前辈或社会代表人物的关系而言），那么他们同整个社会领域，即地方、民族以及整

个世界的联系，就应该是更内在、更全面和更重要的联系。积极的人类原则（个人的）同体现在社会精神形体中的万物一统观念的这种联系，应该是生动的结合①关系。不从属于社会领域，也不支配这个领域，而应同它发生爱的相互作用，成为它积极而富有成效活动的开端，并在其中找到完备的生存条件和机会——这就是真正人类个体不只对其最直接的社会环境和对本民族，而且对整个人类的关系。在圣经中，城市、国家、以色列民族，然后整个复活的人类，或者世界教会，都被说成是女性个体形象，这不是一个简单的比喻。社会形体的统一形象不为我们外部感觉所把握，但是，由此决不能得出结论说，它根本不存在：要知道，我们自己形体的形象也不为个人大脑细胞和血球所把握和感觉得到；如果我们作为有完备生存能力的个体，不仅能以郑重的泰然自若和博大的理性意识，而且能以巨大的想像创造力同这种起码的个性相区别，那么我看不出有什么必要非放弃这个长处不可。无论如何，不管有无形象，首先要求我们要像对待现实的真人一样来对

---

① Сизигия，源出于希腊语。我不得不使用这个新词，因为在现有术语中再找不到更好的词。我发现，诺斯替教派在另外意义上使用这个词，而一般来说，异教徒之使用某一种术语，还没有把它变成异教徒的术语。

待社会和世界环境，而我们从来没有同这种环境融合到无差别的地步，只是和它处于最密切最全面的相互作用中。这样把结合关系扩展到集体和一般存在领域，就能够完善个体本身，使它具有统一[w]而完备生活内容的能力，因为使爱的个体形式得到升华，成为不朽。

历史进程无疑是按照这个方向在实现，并逐渐地消灭人类联盟的虚假和有缺陷的形式（族长制，专制，片面个人主义等），同时不仅越来越接近于全人类的联合，而且越来越接近于建立这人类统一的真正结合形象。随着万物一统观念在加强和完善其人类个体成分的过程中得到实际实现，个体生灵在时间和空间中的虚假分离形式或不可入性必然会削弱和被消灭。但是为要完全废除它们，为要所有个体，不只现实的个体，而且过去的个体的最终永存，必须使整体化过程超出社会或人类自身生存的界限，并把它所由来的宇宙领域包括进去。在自然界的条理中（宇宙过程），神的观念只是从外部使物质王国和死亡王国具有自然美的外表：经过人类，经过人类普遍的理性意识活动，这个观念从内部进入这个王国，以使自然界生气勃勃，永固大自然之美。从这个意义上说，必须改变人对自然界的关系。人应当同自然界建立起决定其个人和社会领域中真正生活的结合统一体。

五

大自然迄今为止要么是人类童年主宰一切的专制之母，要么是人类异己的奴隶、一件物品。在这后一个时代里，只有诗人对自然还保留有不由的敬畏之爱，好像对一个看到或者可以看到自身生命平等的人一样。真正的诗人永远是世界范围内生命和美复原的预言家，正如其中一位对自己同行所说的：

只有你那飘忽即逝的梦想，
好似老朋友在灵魂中浮现。
只有你那芳香的玫瑰，
永远闪现狂喜的泪花。
走出令人窒息的凡俗市场，
见到你清秀红晕该多么高兴。
透过你那敏感幽深的彩虹，
自己天堂的厚爱令我吃惊。

建立人与社会环境、自然环境以及世界环境真正爱的关系或结合关系，这目的本身再明白清楚不过。个人为实现这目的而走的道路却不能这么说。如果不去讨论为时尚早、有疑问和不合时宜的细节问题，我们就可以按照宇宙与历史经验的稳固相似性，满怀信心地肯定，人类一切有意识活动，都是由整个世界结合观

念所决定，都以体现某个领域万物一统观念，因而实际产生或解放精神形体的洪流为目的，这洪流逐渐占有物质环境，使它获得高尚精神和体现万物一统的某些形象——绝对人性活的永恒相似物。人的这个精神形体的创造力量，只不过是自然界一种创造力量的转化或向内转移，这力量如果向外转移，便产生有机体无限的自然繁殖。

我既已本着世界结合的思想，把（个体的性）爱同普遍生存的真正本质联系了起来，也就完成自己的直接任务，即给爱的意义下定义，因为任何事物的意义都是指它与普遍真理的内在联系。至于我有责任不得不涉及的某些社会问题，我打算还要回过头来论述。

附录：

《索洛维约夫全集》目录

（根据圣彼得堡1911—1914年第二版）

第 1 卷

第2版前言
第1版前言
古代多神教的神话过程（1873）
西方哲学的危机
关于尤尔凯维奇哲学著作（1874）
形而上学和实用科学
奇怪的误解（答Γ·列谢维奇）
关于外部世界的现实性和形而上学认识的根据（答科瓦林）
三种力量（1877）
综合哲学的经验
完整知识的哲学基础

第 2 卷

抽象原理批判（1877—1880）

哲学的历史事业（1880）

第 3 卷

神人论讲座(1877—1881)

纪念陀思妥耶夫斯基的三篇演说(1881—1883)

论俄罗斯宗教政权(1881)

论俄国人民和社会的分裂(1882—1883)

走在通向真正哲学的道路上(1884)

生活的宗教基础(1882—1884)

第 4 卷

伟大争论和基督教政治(1883)

同罗马协议和莫斯科报(1883)

关于古公教会的教会问题(1883)

犹太人和基督教问题(1884)

早期斯拉夫主义者的教会纷争观(1884)

答Н·Я·达尼列夫斯基(1885)

如何唤起我们的教会力量(1885)

新约的以色列(1885)

十二使徒的教义(1886)

神权政治的历史和未来(1885—1887)

就教理之向教会发展答匿名批评者(1886)

关于H·M·明斯基著作《扪心自问》

致《哲学心理学问题》编辑H·Я·格罗特(1890)

诗创作的幻想(1890)

评E·П·布拉瓦茨卡娅：《神智学的钥匙》一书

评谢尔盖·特鲁别茨科伊：《古希腊形而上学》一书(1890)

Г·亚罗什和真理

评Д·谢格洛夫：《社会制度史》一书

论赝品

历史哲学摘要

《历史评论》的指导思想

《犹太人及其教义和劝谕》。С·Я·季明斯基的研究著作

论中世纪世界观之颓废

关于布拉瓦茨卡娅的短评

文化问题(1893)

П·Н·米留科夫讲座的评论

波菲利·戈洛夫列夫论自由与意志

关于正义的争论

争论的结局(1894)

第 7 卷

（缺）

第 8 卷

善的证明。道德哲学

第二版前言

第一版前言

导言

第一编：人本性中的善

第二编：来自上帝的善

第三编：来自人类历史的善

法与道德、实用伦理学纲要(1897)

第 9 卷

上帝的概念(1897)

普希金的命运(1897)

波兰民族教会

“绘画”一词是什么意思?

思想的印象主义

进步的奥秘

神权政治哲学(1899)

奥古斯都·孔德的人类思想

柏拉图的生活悲剧

评A·富耶和Г·里博的书

密茨凯维奇(1898)

超人的思想(1899)

普希金著作中人的特点(1899)

反对执行票(1899)

普希金诗作中的诗意(1899)

莱蒙托夫(1899)

А·К·托尔斯泰伯爵《吸血鬼》前言(1899)

三个评述——М·Н·特罗伊茨基、Н·Я·格罗特、П·Д·尤尔凯维奇

纪念Н·列昂季耶夫

讣告(1883—1900)

公爵夫人К·М·沙霍夫斯卡娅、弗朗希斯克·腊奇基、Ф·М·德米特里耶夫、А·М·伊万佐夫—普拉托诺夫、Я·П·波隆斯基、М·С·科列林，等等。

第 10 卷

索洛维约夫传略（Э·Л·拉德洛夫）

星期日书信

三次谈话

关于最后事变

百科辞典条目

一、原理

灵感

时间

万物一统

永恒性

现实

美

爱

物质

形而上学

神秘论

宇宙灵魂

宇宙过程

乐观主义

经验

爱国主义

悲观主义

定数

预先存在

自然

原因

预见

命运

空间

意志自由＝选择自由

二、哲学史

瓦连京和瓦连京派

瓦西里德

吠檀多

巴西尔

哈特曼

黑格尔

黑格尔学派

诺斯替教派

高尔吉亚

邓斯—司各脱

印度哲学

喀巴拉

康帕内拉

康德

孔德

吕里

马勒伯朗士

一性论

一志论

孟—德—比兰

聂斯脱利派，聂斯脱利

尼古拉（库萨的）

奥利金

贝拉基

柏拉图

普罗提诺

波菲利

普罗克洛

斯维登堡

三、俄国文学

达尼列夫斯基

热姆丘日尼科夫

列昂季耶夫

迈科夫

波隆斯基

普鲁特科夫

译 后 记

《爱的意义》在1987年下半年决定组译，但当时在国内找不到俄文版《爱的意义》，北京图书馆虽藏有俄文版《索洛维约夫全集》，唯独没有收入本文的第7卷。为了尽快与读者见面，决定先从英译本译出，杨朗于1988年初译完。译稿转到我手中，又几经查找原文，均无所获。说来也巧，适逢一友人去莫斯科访问，请她代为查找。1989年6月我收到从莫斯科寄来的《爱的意义》复印件，便开始在杨朗译稿基础上进行校改，同年9月完稿。

我们在译校过程中，得到一些同志的鼓励和帮助，刘小枫审阅了初译稿，并提出修改意见，在这里一并深表谢意！由于我们水平所限，译文难免有不妥之处，请读者不吝指正。

董友　记于北京师大

1989年10月

[General Information]
书名=新知文库　72　爱的意义
作者=BEXP
SS号=
加密地址=
页数=115
下载位置=http://book1.5read.com/300-4/disktau/tau89/01/!00001.pdg

封面
书名
版权
前言
目录
正文